Tomás de Aquino

Comentario a *La Política* de Aristóteles

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO

SERIE UNIVERSITARIA

33

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A *LA POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

TRADUCCIÓN, PRÓLOGO Y EDICIÓN
HÉCTOR VELÁZQUEZ

INTRODUCCIÓN
MAURICIO BEUCHOT

Cuadernos de Anuario Filosófico

ANUARIO FILOSOFICO

Juan Cruz Cruz
DIRECTOR

Cuadernos de Anuario Filosófico
Serie Universitaria

Angel Luis González
COORDINADOR

Cuadernos de Anuario Filosófico
ISSN 0066-5215
Depósito Legal: NA 1275-1991
Pamplona

Serie Universitaria. Nº 33: Tomás de Aquino, *Comentario a 'La Política' de Aristóteles.* Traducción, prólogo y edición de Héctor Velázquez, Introducción de Mauricio Beuchot
1996

COEDITADO POR:
UNIVERSIDAD PANAMERICANA DE MÉXICO Y UNIVERSIDAD DE NAVARRA

© Héctor Velázquez

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S. A.
31080 Pamplona. Tfn.: (948) 10 56 00. Fax: (948) 10 56 36
Eurograf. Polígono Industrial. Calle 0, nº 31. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR:
PECULIARIDADES DEL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO A *LA POLÍTICA* III

1. Traducción e interpretación de un texto IV
2. La traducción medieval como interpretación del sentido VII
3. La *expositio* medieval VII
4. La *expositio* medieval y la presente edición X
5. Las siglas en el texto de nuestra edición XIII
6. Importancia de los comentarios aquinianos a Aristóteles XVI
7. Convenientes e inconvenientes de la presente edición .. XVII

INTRODUCCIÓN XIX

TOMÁS DE AQUINO:
COMENTARIO A *LA POLÍTICA* DE ARISTÓTELES 1

Proemio 3
Libro I, Lección 1 (*Bk.* 1252a-1253a) 7
Libro I, Lección 2 (*Bk.* 1253b-1254a17) 22
Libro I, Lección 3 (*Bk.* 1254a17-1255a2) 28
Libro I, Lección 4 (*Bk.* 1255a3-1255b15) 35
Libro I, Lección 5 (*Bk.* 1255b16-1255b40) 41
Libro I, Lección 6 (*Bk.* 1256a-1256b39) 45

Libro I, Lección 7 (*Bk.* 1256b40-1257b23) 51
Libro I, Lección 8 (*Bk.* 1257b23-1258b8) 57
Libro I, Lección 9 (*Bk.* 1258b9-1259a36) 63
Libro I, Lección 10 (*Bk.* 1259a37-1260a36) 69
Libro I, Lección 11 (*Bk.* 1260a36-1260b24) 76

Libro II, Lección 1 (*Bk.* 1260b27-1261b15) 79
Libro II, Lección 2 (*Bk.* 1261b16-1262a24) 87
Libro II, Lección 3 (*Bk.* 1262a24-1262b36) 91
Libro II, Lección 4 (*Bk.* 1262b37-1263b29) 96
Libro II, Lección 5 (*Bk.* 1263b29-1264b25) 102
Libro II, Lección 6 (*Bk.* 1264b25-1265b26) 109
Libro II, Lección 7 (*Bk.* 1265b26-1266a30) 117
Libro II, Lección 8 (*Bk.* 1266a31-1267a21) 122
Libro II, Lección 9 (*Bk.* 1267a21-1267b21) 129
Libro II, Lección 10 (*Bk.* 1267b22-1268a15) 133
Libro II, Lección 11 (*Bk.* 1268a15-1268b22) 136
Libro II, Lección 12 (*Bk.* 1268b22-1269a28) 140
Libro II, Lección 13 (*Bk.* 1269a29-1270b6) 144
Libro II, Lección 14 (*Bk.* 1270b6-1271b19) 151
Libro II, Lección 15 (*Bk.* 1271b19-1272b23) 158
Libro II, Lección 16 (*Bk.* 1272b23-1273b26) 164
Libro II, Lección 17 (*Bk.* 1273b27-1274b28) 169

Libro III, Lección 1 (*Bk.* 1274b32-1275b34) 175
Libro III, Lección 2 (*Bk.* 1275b34-1276b15) 181
Libro III, Lección 3 (*Bk.* 1276b16-1277b32) 185
Libro III, Lección 4 (*Bk.* 1277b33-1278b5) 192
Libro III, Lección 5 (*Bk.* 1278b6-1279a21) 196
Libro III, Lección 6 (*Bk.* 1279a21-1280a6) 200

PRÓLOGO DEL TRADUCTOR*

PECULIARIDADES DEL COMENTARIO DE TOMÁS DE AQUINO A *LA POLÍTICA*

"Sine Thoma, Aristoteles mutus"
Pico de la Mirándola

Dos tipos de lectores son los destinatarios de la presente edición. Por un lado, el lector interesado en el pensamiento político que Aristóteles plasmó a lo largo de su *Política*; y que sin pretensiones de especialización desea conocer, además de la enseñanza del Estagirita, la opinión que Tomás de Aquino da respecto a cada pasaje de la obra. Para este tipo de lector, nuestra edición facilita -como trataremos de justificar adelante- la distinción, incluso visual, de lo que Aristóteles afirma y de lo que Santo Tomás añade a lo dicho por el Filósofo.

En este caso, apenas necesitamos señalar que el texto presentado en esta edición de la *Política* de Aristóteles, va adicionado de algunas frases en letra *cursiva* dentro del mismo texto aristotélico -en la parte superior de la página-; estas frases junto con las notas a pie de página, constituyen el comentario o explicación que Tomás de Aquino hace del escrito de Aristóteles[1]. Con lo anterior sería suficiente para que el no especialista pueda distinguir lo que el Filósofo dice y lo que comenta o explica Santo Tomás.

Sin embargo, por otro lado, esta edición está dirigida al lector especialista, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino, y a quien se le ofrece en esta edición la versión castellana del texto latino del comentario de Tomás de Aquino a la *Política*. Para este segundo tipo de lector van orientadas las siguientes aclaraciones acerca de las peculiaridades de la edición o disposición del texto que tiene en las manos.

---

* Se reproduce aquí, en parte, lo que ya se dijo en el prólogo a nuestra traducción del *Comentario* del Aquinate a la *Generación y corrupción* de Aristóteles, actualmente en prensa, dentro de esta misma colectánea.

[1] El texto superior de la página -esto es, el texto de Aristóteles- es la traducción de la *Política*, realizada por Julián Marías y María Araujo, publicada por el Instituto de Estudios Políticos de Madrid, según la edición de 1970. Las *cursivas* dentro de dicho texto y las notas a pie de página son nuestra traducción del Comentario de Tomás de Aquino, a partir de la edición latina de Marietti, Turín, 1958.

Para el lector acostubrado a las versiones latinas de los comentarios tomasianos, y a sus traducciones a diferentes idiomas, le será obvia una abismal diferencia de la presente respecto de las demás traducciones a lenguas vernáculas de los mismos. En primer lugar, la disposición del texto: tanto en la versiones latinas como en cualquier traducción de éstas, el texto de Tomás de Aquino suele presentarse en lecciones, y éstas, en párrafos numerados. En nuestra edición, en cambio, aparece un texto en la parte superior de la página y otro en la inferior a modo de "notas a pie de página".

Una segunda diferencia es que la única numeración que suele añadirse en el texto tomasiano en las ediciones tradicionales -tanto latina como en las traducciones- es la de los párrafos. En nuestra edición, el texto de la parte superior está dividido -además de estarlo en lecciones-, en párrafos, y cada uno de ellos identificado con unas siglas dentro de paréntesis; además, cada párrafo contiene a su vez frases en letra *cursiva*.

Por otra parte, en la parte inferior de la página, es decir, en el espacio de las notas a pie, el texto también contiene varias siglas.

Así pues, por todas estas diferencias, salta a la vista que la presente no es la traducción tal cual o traslación al castellano del texto latino tal y como se presenta en las ediciones de los comentarios en latín. Justificar tales difencias en el formato y la presentación, así como tratar de hacer ver la necesidad de introducirlas para la completa comprensión del comentario del Aquinate, es lo que en adelante intentaremos.

1. Traducción e interpretación de un texto

Toda traducción es la búsqueda de hacer comprensible un texto virtiéndolo de un idioma a otro. Y no sólo eso, sino que incluye también el hacer comprender un texto con todas sus ideas y en su originalidad a un público que por diversas circunstancias -tiempo o espacio- puede o no compartir los mismos presupuestos que el autor del texto original[2]. Así pues, la traducción no es simple traslación, sino que implica cierta epistemología, es decir, elementos que involucran la

[2] Esto lo ha hecho notar, entre otros, Mauricio Beuchot en "Acerca de la traducción de textos latinos medievales (hermenéutica y pragmática)" publicado en la obra del mismo autor *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*, UNAM, 1993, pp.137-150, a quien sigo en estas observaciones.

comprensión: ninguna traducción es la simple transcripción gráfica de unos signos por otros, sino de *un sentido por otro*.

El traductor busca interpretar, aplicar una hermenéutica para descifrar un significado dentro de una lengua y trasladarlo a otra. Por ello la hermenéutica ha sido comparada a la semiótica, que considera la sintaxis, la semántica y la pragmática del significado, aunque todas ellas integradas en última instancia en la hermenéutica. De este modo, el significado referido a la sintaxis es sólo el de corrección y coherencia, es el nivel del sentido al margen de toda referencia, como cuando decimos "el perro grande" y aprobamos la correspondencia sintáctica en género y número del artículo y sustantivo con el adjetivo, y lo reprobamos en cambio en la frase "lo perra grandes".

En cambio, el significado cara a la semántica hace alusión, además, a la referencia o realidad a la que se alude con las palabras, aunque lo referido sea una ficción o una realidad[3]. El sentido pragmático es el de los usos particulares que el escritor o hablante da a las palabras. Así, el significado pragmático es el que toma en cuenta varios elementos: el contexto de los hablantes, sus intenciones al escribir, las enseñanzas o presupuestos sobrentendidos que no son evidentes al momento de leer un texto. De esta forma la hermenéutica y la pragmática colaboran para descifrar en una la intención de un autor y poder así descubrir el sentido de figuras retóricas, alegorías, ironías, etc., que eventualmente pudieran utilizarse. Por ello la traducción no puede ser la simple operación mecánica de transcripción ni sintáctica ni semántica de una lengua a otra.

La traducción sintáctica o la que conocemos como literal, incluso con la modalidad filológica del interlineado, pretende la correspondencia biunívoca entre las palabras de una lengua y las de la otra; es común en estas traducciones la búsqueda de una correspondencia incluso en el número de palabras y la disposición misma gramatical de la traducción respecto del original.

Una traducción meramente sintáctica no recoje completamente el significado propio que en el original corresponde al giro típico que a su vez se da en la lengua a la cual se está traduciendo. Una traducción de este tipo puede realizarse mecánicamente por medio incluso de un "procesador electrónico de palabras" de cualquier computadora. Es como traducir mecánicamente según la primera acepción que nos encontráramos en el diccionario. Y cuando se realiza una traducción se

---

[3] *Cfr.* BEUCHOT, Mauricio, "La hermenéutica y la pragmática como herramientas del traductor", en H. PÉREZ MARTÍNEZ (ed.), *Lenguaje y tradición en México*, Zamora, México, EL Colegio de Michoacán, pp.461 y ss.

va más allá: *se adapta un lenguaje a otro, se interpreta, se escogen las palabras con el sentido indicado para intentar reflejar exactamente -hasta donde la lengua a la que se traduce lo permite- la idea que el término original tiene en el texto que se traduce.*

Lo anterior implica no sólo atender a las significaciones sino al uso de las palabras. Este uso muchas veces viene dado principalmente por el contexto. Comprender este contexto implica un manejo más amplio que el puro texto a traducir; requiere también algún conocimiento de los textos y obras paralelas en las que el autor hace un semejante o diferente uso de un mismo término. Y esto para saber bien cuál sentido escoger al momento de traducir un término.

La traducción semántica, aunque implica la búsqueda de la equivalencia entre las palabras a traducir, requiere todavía del salto a la traducción hermenéutica o pragmática, en la que se reconozca honradamente la distancia entre lenguas y culturas y el grado de subjetividad en la traducción, pero también en donde se intente el máximo nivel de objetividad en el proceso de apropiación tanto de las palabras como de las ideas en el texto a traducir[4].

Así, un término, una oración o todo un texto pueden ser todos ellos polisémicos, es decir, pueden poseer múltiples significados que el traductor intentará deslindar en orden al contexto, y esto no es sino interpretar el texto; para esto hay que recurrir al "espíritu" más allá de la mera literalidad, abandonándose la sintaxis y la gramática y la mera semántica dependiente del léxico del diccionario. En un texto polisémico el traductor tiene que garantizar la fidelidad a la referencia, a lo denotado por el sentido de las oraciones. En otras palabras, en última instacia, en la traducción se hace una *relectura del texto*[5].

---

[4] El ejemplo sugerido por Mauricio Beuchot es bastante gráfico: sintácticamente "la nada anonada" es una frase correcta, aunque semánticamente no lo sea; sin embargo, el análisis pragmático o hermenéutico permite aceptarla debido al uso que en la filosofía de Heidegger tiene esa expresión. *Cfr.* BEUCHOT, M., "Acerca de la traducción...", p.140.

[5] "El carácter pragmático y hermenéutico de la traducción se empieza a ver desde que reparamos en que al traductor se le llamó en la antigüedad *metaphrastés*, el que explica, parafrasea, traduce, interpreta (...) Siempre se vio interpretación en la traducción" (BEUCHOT, M. "Acerca de la traducción...", p.145). "Por supuesto, para los autores latinos antiguos la traducción genuina corría parejas con la *imitación* de modelos griegos. *Vertere* era la palabra latina para 'traducción', que a la vez se usaba para 'adaptación', y su antónimo era *scribere*, que significa 'componer' *ex novo*... Por otra parte la traducción literal era llamada *exprimere*"; GENTILI, B., *Theatrical Performances in the*

Así pues, no se puede pretender una traducción totalmente literal, pues es inevitable que el traductor tenga en cuenta al lector, aunque siempre se insiste en no excederse en la interpretación, de modo que se pierda en la total no-literalidad de la traducción. En todo caso la traducción hermenéutica podría fundarse en un analogía que permitiera acercarse al texto original teniendo como eje una moderada interpretación.

2. La traducción medieval como interpretación del sentido

Cuando el latino medieval trata de leer los términos aristotélicos, en realidad depende más de una traducción que va más allá de la mera equivalencia sintáctica. Sólo hay que recordar la traslación de *cathegoria* por *predicamentum* o *to ti en einai* por *essentia*, en algunos autores; esto implica prácticamente una relectura -más que una mera "trasliteración"- con el fin de hacer comprensible el sentido. Y ya no digamos términos como *ousia, enthelequeia, kínesis, symbebekós*, etc. Aunque en algunos casos la traducción, aunque literal, refleja, no obstante, una relectura del sentido; como sucede en la expresión latina *quod quid erat esse*, como traducción de *to ti en einai*.

Así, el medieval, en su intento por descifrar las nociones, buscaba más dar con la idea que con la palabra adecuada. Y por ello un sólo término griego se convertía en ocasiones en perífrasis latinas. Ahora bien, esta intención de releer, de interpretar, no se agota en la mera traducción, sino que va más allá: *es en la explicación del texto en donde esta intención interpretativa revela el interés del hombre medieval por dar el sentido de los textos*. Es el método de la *expositio*, es decir, del comentario o explicación que, como herramienta, primero didáctica y luego como género literario constituido, se practicó en el medioevo con el fin de llegar no sólo a la traducción del texto, sino al sentido pleno que, gracias al contexto, permitía una comprensión más acabada de las ideas -que no de las palabras sólo- del autor a exponer.

3. La *expositio* medieval

La *expositio* es más que un comentario; de hecho no guarda prácticamente relación con lo que hoy entendemos por tal. En la actualidad,

---

Ancient World, Amsterdam, J.C. Greben, 1979, p.97, citado por BEUCHOT, M. "Acerca de la traducción...", p.145.

cuando hablamos de un texto comentado, generalmente nos referimos a las impresiones u opiniones que dejó la lectura de un texto, y no tanto a la preocupación del comentador por explicar línea por línea o párrafo por párrafo el sentido de cada uno de los términos de la obra comentada.

En cambio, cuando la intención explícita es abordar el sentido particular de cada línea o párrafo, se recurre al método de las ediciones anotadas, en donde a pie de página se hacen toda suerte de glosas y comentarios marginales, explicaciones, aclaraciones y referencias de textos paralelos.

Las llamadas "ediciones comentadas", en realidad sólo tratan de contextualizar el texto para una mejor comprensión, como es el caso de obras como la *Metafísica* de Aristóteles, en las versiones de Ross -cuyas notas explican el texto griego casi línea por línea-; Reale o Tricot, sólo por mencionar algunas. Pero estas ediciones anotadas no son propiamente un comentario, en el cual se da mayor importancia a la opinión personal del comentador ante la lectura de la obra que al texto original mismo.

Por ello, al hablar del "comentario" medieval o *expositio*, podríamos compararlo, en todo caso, precisamente con las versiones anotadas contemporáneas, más que que con un comentario de texto. Así, el comentario de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles, por ejemplo, podría hasta cierto punto asimilarse a las versiones anotadas de Ross, Reale o Tricot citadas arriba. La equivalencia radica en que tanto el Aquinate como los estudiosos mencionados buscan explicar qué y porqué dijo el Filósofo lo que contienen sus obras, más allá de las impresiones, o conclusiones personales que él mismo quiera desprender a partir de la lectura del texto. Aunque -hay que reconocerlo- mientras más pretensiones filológicas y menos filosóficas tiene una exposición anotada, se intenta más dar cuenta sólo del *qué dijo* y menos del *por qué*.

La *expositio* nace como un método didáctico de enseñanza en el aula. El profesor leía un texto a los alumnos, y durante la lectura en voz alta, el profesor explicaba lo dicho por el autor, *explicitando intención, sentido y acepciones de los diferentes términos y de la doctrina expuesta en la obra*. De esta forma, se exigía un seguimiento literal del texto y la clase se convertía más en una relectura del original que en una exposición de las teorías personales del profesor. ¿Cuál era, entonces, la aportación del docente? *Estaba en la habilidad y sa-*

biduría para dar el contexto y sentido verdadero al autor; y así, a mayor conocimiento, explicaciones más doctas[6].

Así pues, aplicado al caso que nos ocupa, es decir, Aristóteles, esta explicación o *expositio* no era sino una lectura interpretativa del sentido del texto. De modo que el expositor debía ir mucho más allá de la letra del original. Por ello un mismo texto podía ser seguido por diversas escuelas con diferentes interpretaciones -averroísta, noeplatonizante o tomista-; y es que cada quien hacía uso de elementos diferentes para dar sentido y contexto a lo enunciado en el original.

Por ello -sobre todo después de la condena a las versiones de tinte averroístas de Aristóteles- la lectura de este autor en el ámbito intelectual medieval no podía quedarse en la mero logro de traducciones fieles al griego.

Es sabido que en la hermenéutica contemporánea se suele dar preponderante importancia a los condicionamientos históricos, doctrinales o culturales que influyen y condicionan un determinado punto de vista del autor. El hermeneuta busca dar con la clave interpretativa para descodificar el texto y hacerlo inteligible; si bien, a sabiendas de que no hay una clave totalmente objetiva para leer el texto, y que el hermeneuta mismo depende de sus propios condicionamientos históricos, doctrinales o culturales. De esta manera es casi imposible -bajo esta propuesta- dar una explicación objetiva o buscar un sentido definitivo a lo dicho por un autor y explicado por el hermeneuta.

Cosa diferente sucede en la visión propuesta por la lectura medieval del texto: para el comentador del medioevo, es claramente posible llegar hasta la verdadera intención del autor (*intentio auctoris*), y descubrir de una manera objetiva, no sólo lo que quiere decir el texto, sino si lo dicho por él es verdad o no. ¿Cómo saberlo? El medieval propone que para llegar objetivamente al sentido de las palabras, hay que hacer referencia a los pasajes e intenciones paralelos dentro de todo el *corpus* del autor a comentar; y no sólo, sino que incluso con

---

[6] Precisamente contra esta sumisión literal al texto de los autores clásicos, se rebeló posteriormente Suárez, quien reclamaba una mayor independencia del comentador respecto del autor comentado. A tal grado que como fruto de ese intento de independencia surgió de su pluma el antecedente de lo que en la actualidad conocemos como "manuales". En su caso, disentía de los escolásticos por su afán de sumisión a Aristóteles; y en contraposición, inauguró la exposición temática de la metafísica, sin seguir rigurosamente el comentario lineal del texto aristotélico, como lo venían haciendo sus antecesores. *Cfr.* la introducción de Sergio Rábade a las *Disputaciones metafísicas* de Suárez, Gredos, 1960, t. I, p.9.

lugares comunes dentro de una misma obra puede encontarse la clave para comprender un texto difícil en su explicitación.

Como veremos más adelante, Tomás de Aquino es quizá el exemplo más acabado de este modelo de lectura en donde se debe tomar en cuenta para la comprensión real del sentido del texto: (i) lugares comunes dentro de la misma obra, con referencia a pasajes incluso aparentemente inconexos, (ii) lugares comunes dentro del *corpus* del autor, (iii) una lectura unitaria, tanto de la obra como del *corpus*, de manera que se permita la constante relación de varios textos de diversas obras.

4. La *expositio* medieval y la presente edición

Cuando se lee un comentario de Tomás de Aquino, nos encontramos con un fenómeno interesante: en primer lugar, el texto de la *expositio* del Aquinate suele comenzar con lo que a mi juicio constituye la parte más aportativa -y curiosamente más soslayada por los estudiosos- de su lectura de Aristóteles. Nos referimos a la ordenación que del texto propone Aquino.

Veamos el siguiente texto de la *Política*, y cómo es abordado en el comentario aquiniano, comparándolo con algunas traducciones vernáculas.

Se trata del comienzo del capítulo 5 del libro uno, Bk 1254 a17-20:

"ποτερον δ΄ εστι τισ φυσει τοιουτοσ η ου, και ποτερον βελτιον και δικαιον τινι δουλευειν η ου, αλλα πασα δουλεια παρα φισιν εστι, μετα ταυτα σκεπτεον".

a) En la versión de Moerbeke:

"Utrum autem est aliquis natura talis aut non, et utrum dignius et iustius alicui servire quam non, sed omnis servitus praeter naturam est, post hoc considerandum".

b) En la versión de Julián Marías y María Araujo:

"Hemos de considerar ahora si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole, si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza".

c) En la traducción de Tricot:

"Mais est-ce qu'il existe des hommes présentant naturellement pareil caractère, ou bien n'y en a-t-il pas? Et y a-t-il quelqu'être puor lequel il soit préférable et juste d'être esclave, ou si au contraire ul n'en est rien et si l'esclavage est toujuors contre nature? Voilà ce que nuos avons maintenant à examiner".

d) En la traducción de Benjamin Jowett:

"But is there any one thus intented by nature to be a slave, and for whom such a condition is expedient and right, or rather is not all slavery a violation of nature?"

e) En cambio, Tomás de Aquino al respecto dice lo siguiente al comienzo de su lección 3 del libro I:

«Después de que el Filósofo muestra la naturaleza y capacidad del siervo, aquí procede a investigar sobre las opiniones arriba citadas. Y primero se pregunta si la servidumbre es natural. Segundo, si la dominativa es lo mismo que la política, cuando dice "es evidente por lo anterior".

Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero propone la duda. Segundo la estudia aprobando una parte, cuando dice "no es difícil". En tercer lugar, muestra de qué modo también otra parte de la duda igualmente aprobación, cuando dice "pero también los contrarios".

Dice en primer lugar, que después de lo dicho, hemos de considerar ahora si alguno es naturalmente siervo o no, y además si para alguno es mejor y justo que sirva o que no sirva, y si no, si todo servicio es contra naturaleza. Lo cual remite a las dos cuestiones antecedentes. En efecto, si toda servidumbre es contra naturaleza, entonces nadie es naturalmente siervo, y además no será justo ni digno que alguien sirva: lo que es contra naturaleza no es digno ni justo».

A diferencia de las cuatro versiones que hemos dado a este texto, el del Aquinate, da una introducción a la temática que tratará Aristóteles a continuación, y además añade a lo que dice el texto una explicación en cuanto al planteamiento.

Tomando como base la traducción castellana que hemos citado, y comparándola con la "lectura" que hace Aquino, podemos advertir que en un momento dado Tomás repite literalmente lo dicho por Aristóteles, pero además incluye una explicación que no se encuentra ni literal ni sobrentendida en el texto del Estagirita; lo dicho por el Filósofo lo repite Tomás de Aquino del siguiente modo:

"Hemos de considerar ahora si alguno es naturalmente siervo o no, y además si para alguno es mejor y justo que sirva o que no sirva, y si no, si todo servicio es contra naturaleza".

Como el lector advertirá, se trata de una franca repetición de lo dicho por Aristóteles. Esta repetición tomasiana está incluida en el párrafo 57 de la numeración de Marietti, junto con las afirmaciones restantes. En el párrafo citado, de los 15 renglones de Aquino, 3 son una mera repetición de Aristóteles. ¿Y lo demás? Hay dos momentos en el resto de este pasaje: por un lado una introducción al mismo, y por otro

un corolario: primero contextualiza lo que hará Aristóteles en relación a lo que ya hizo, y después ubica este planteamiento respecto a su sentido.

Y esto ocurre a lo largo de todo el comentario aquiniano: repite literalmente un texto aristotélico y a la par añade algunas observaciones; en ocasiones extensas, y en otras, sólo incidentales, casi semánticas, para aclarar el sentido de una palabra o para remitir a otra obra del *corpus* aristotélico. Si alguien -como sucede frecuentemente- guiándose por la disposición del texto que encontramos en cualquier edición de los comentarios aquinianos de cualquier idioma, citara como de Tomás de Aquino lo que no es sino una literal repetición de Aristóteles, estaría atribuyendo al Aquinate, como algo original, lo que es en realidad del Estagirita; y -más importante todavía- de ese modo no se ve claramente cuál sea la verdadera aportación en el comentario aquiniano.

Otra observación: cuando en el texto de Tomás se lee: "Y primero hace dos cosas, la primera donde dice «...»", con este tipo de referencia se hace francamente engorrosa la lectura del comentario, amén de que en modo alguno se puede seguir la ilación de la estructura que Aquino propone respecto de Aristóteles. Si tomamos en cuenta que este tipo de referencias las lleva a cabo al principio de cada lección, lo que ocurre normalmente, es que el lector, en busca de la "información sustancial" de la lección, pasa por alto toda esta serie de divisiones y subdivisiones, que en una primera instancia parece un estorbo escolástico que impide el acceso directo a lo dicho por el autor.

La postura que con esta edición pretende sostenerse es que precisamente tomar en cuenta esta división y subdivisión del texto es lo más importante en el desarrollo de la *expositio* de Tomás de Aquino. En la distribución tradicional en capítulos, vemos cómo, según las ediciones, la pretendida unidad temática que se contiene en un capítulo y que lo diferencia de otro, es variable, pues en ocasiones encontramos obras en las que unas ediciones tienen más capítulos que otras, o -lo que es más común- los límites donde finalizan o comienzan nuevos capítulos son diferentes según la edición[7].

---

[7] Como es el caso, por ejemplo, de la obra *Meteorológicos*, pa ra la cual el texto que aparece en la edición Marietti del comentario de Tomás de Aquino, divide en 12 capítulos el elibro I, mientras que la edición de Aguilar, lo divide también en 12, la edición italiana de Ed. Guida l o divide en 14 y Bekker en 12; el libro II de la misma obra en Aguilar tiene 14 capítulos, en Guida 9 al igual que en Marietti.

La división en capítulos, tradicionalmente busca reflejar el término de un discurso y el inicio de una idea o tema nuevo o con nuevos parámetros. En el caso del comentario aquiniano, es significativo que la unidad temática descubierta por el Aquinate en cada sección de texto aristotélico abarcado por cada lección, no corresponde con la división común de capítulos.

Por ejemplo, el paso del final del capítulo 1 al capítulo 2 del libro I del texto Aristotélico de la Política, se encuentra en la lección 1 del comentario tomasiano; así como el final del capítulo 3 y el principio del 4 se encuentran en el transcurso del desarrollo de la lección 2. De manera que para Tomás, no hay rompimiento argumentativo alguno que justifique la división del texto donde se ha llevado a cabo separándolo en capítulos diferentes.

Y el criterio para no obedecer la división por capítulos la da Aquino, cuando señala al principio de cada lección qué es lo que hará Aristóteles en el texto que abarca esa lección, de modo que no importa incluir un poco del capítulo siguiente, si guarda unidad temática con lo que Aristóteles viene tratando. Esta es la explicación de porqué no hay una correspondencia entre el número de capítulos del texto aristotélico y el número de lecciones del respectivo comentario aquiniano.

Salta a la vista en la ordenación que hace el Aquinate del texto de Aristóteles, la lectura silogística que propone del Estagirita. De los varios pasos que según Santo Tomás da el Filósofo al exponer su argumentación, es curioso que el Aquinate descubre, por poner uno de inumerables casos, que un sólo discurso se compone de tres o cuatro premisas, y que la primera se realiza -por ejemplo- al principio de la lección 1 del libro I, la segunda al principio de la lección 1 del libro II, y la tercera al final de la lección 1 del libro III. Es decir que, para Santo Tomás, un problema planteado en un sitio determinado, en ocasiones parece no solucionado por Aristóteles ahí mismo, sino mucho muy adelante. De manera que las aparentes lagunas temáticas que encontramos en varios pasajes del Filósofo deben resolverse en atención a una lectura contextualizada de la obra que tome en cuenta todo el texto, y no sólo la coyuntura del pasaje expuesto.

5. Las siglas en el texto de nuestra edición

Pues bien, con la intención de resaltar los puntos arriba expuestos, se ha estructurado el texto de la presente edición de manera que sea patente el modo como Aquino propone la lectura del Filósofo; y por

ello se ha utilizado una disposición del texto diferente a las tradicionales traducciones de los comentarios aquinianos.

Como hemos señalado, en nuestra edición, el texto se encuentra dividido en dos partes: una superior y una inferior. En cuanto a la primera, hemos de advertir que Tomás de Aquino divide el texto del Estagirita en una serie de párrafos, en cada uno de los cuales Aquino ve una idea independiente; de hecho su explicación la desarrolla sucesivamente párrafo por párrafo. A estas divisiones las hemos llamado *unidades eidéticas*. En la parte superior de cada una de nuestras páginas, encontramos, pues, la numeración de las unidades eidéticas señalada por siglas dentro de paréntesis; los cuales contienen el nombre de la obra, el libro, la lección y el número de la unidad eidética. Así, las siglas (*Pol.*, I, 1, 1) quieren decir *Política*, libro I, lección 1, unidad eidética -o párrafo-1.

Para facilitarle al lector guiarse no sólo según la disposición en lecciones que propone Aquino, sino tomando en cuenta la división típica en capítulos, también en la parte superior, el inicio de cada capítulo se representa encerrado en corchetes, por lo que el inicio del capítulo 1, por ejemplo, se representa como [C.1].

Dentro del mismo texto de Aristóteles cada unidad eidética está precedida de subtítulos que expresan el tema y la intención de las mismas, así como su lugar dentro del discurso de Aristóteles. Sin estos subtítulos, la estructura silogística según la cual ordena el Aquinate al Filósofo se perdería casi por completo. Estos subtítulos han sido tomados de la estructura que, al principio de cada unidad eidética, hace Aquino, y que se desarrolla a lo largo de la nota a pie de página correspondiente; nosotros sólo incluimos en una expresión resumida lo que Aquino estima que el Filósofo hace como intención principal en cada unidad eidética. Por ello, será frecuente que el lector note la semejanza entre los subtítulos y el contenido de la primera nota de cada unidad eidética.

Asimismo, al comienzo de cada lección, se consigna libro y número de lección, así como la numeración, según la edición de Bekker que abarca el pasaje comprendido por la misma. Por último, se incluye en la misma parte superior las explicaciones que el Aquinate intercala para la mejor comprensión del Estagirita; dichas observaciones, de ordinario breves y con intenciones casi semánticas, -recordemos- las hemos destacado en letra *cursiva*; estas frases son parte del comentario de Aquino al texto; la otra parte, son las notas al pie de página

¿Por qué colocamos en la parte inferior del texto el comentario de Aquino como notas al pie? Si recordamos lo mencionado sobre la metodología de la *expositio*, notaremos que el texto a comentar metodológicamente tiene preponderancia sobre la explicitación; y todo lo que se diga sobre él debe ser deslindado como tal.

Por ello en la parte superior se contiene el texto de Aristóteles, pues es la fuente y la base del comentario. Y como todo lo que Aquino dice sobre él no es sino una explicación, dicho carácter debe reflejarse en la misma estructura de la página, es decir como una nota en la que se explica lo dicho por el autor.

El texto de cada nota va precedida de varias siglas dentro de paréntesis. Estas siglas designan la numeración que cada unidad eidética tiene en la traducción latina de Moerbeke -de modo que en la unidad eidética 1 de la lección 4, en el texto de Moerbeke, según la edición latina, será, la 43; porque en dicha edición la numeración es corrida y enumera desde el primer párrafo o unidad eidética en adelante. Nosotros hemos preferido numerar independientemente las unidades de cada lección.

En el mismo paréntesis, a continuación se da la página y renglón que en la edición griega de Bekker abarca el pasaje de cada unidad eidética. Así, el paréntesis que precede al texto de la nota 1 de la lección 1, (*mb* 1; *Bk* 1252a1-3), señala que en la edición latina de Moerbeke, la primera unidad eidética o párrafo abarca de la página 1252 columna a1, a la página 1252 columna a3, de la edición clásica griega de Bekker.

Comúnmente se suelen citar los pasajes del comentario de Tomás de Aquino, según la numeración de párrafos de la edición latina de Marietti, pues de entre las diversas ediciones esa es la más popular, aunque no la más exacta, pues su texto no está libre de erratas. Sin embargo, dado que es de uso corriente el citar según su disposición en párrafos, hemos incluido en el texto de las notas a pie, entre corchetes, el número de párrafo que en la edición de Marietti ocupa el contenido de lo que hemos dispuesto como nota al pie.

El lector advertirá que en muchas ocasiones en una sola nota a pie de página finaliza y comienza un párrafo de Marietti; y es que da la impresión de que el criterio que se usó en esas ediciones latinas para numerar los párrafos, era meramente estético -buscando párrafos ni muy grandes ni muy pequeños-. En cambio, el sistema de notas al pie nos permite hacer una correspondencia exacta de cada comenatrio con su unidad eidética. Cosa imposible de lograr y advertir si se traslitera

tal cual el modelo del texto latino del comentario en una traducción castellana que conserve el formato de la latina.

En ocasiones, como sucede en el párrafo de Marietti número 37: *[Mt. 37]*, dichas siglas están no en el texto de las notas sino en la parte superior, en el de Aristóteles; y esto porque ese párrafo de Marietti comienza con una repetición literal de Aquino de lo dicho por Aristóteles.

Así, el especialista que quisiera citar, por ejemplo, el texto de la nota 1 de la lección 1, según la numeración de Marietti, debe consignar la referencia *[Mt. 9]* o *[Mt.10]*, según sea el caso.

6. Importancia de los comentarios aquinianos a Aristóteles

En ocasiones pareciera que la "verdadera" filosofía de Aquino hubiera de buscarse en las obras teológicas más importantes: las sumas, las cuestiones disputadas o quodlibetales, etc. Sin embargo, en el texto de dichas obras, las afirmaciones filosóficas de Aquino se encuentran intercaladas en temáticas teológicas, lo cual hace necesario que el lector realice una verdadera tarea analítica en la que "expurgue" las afirmaciones filosóficas de las teológicas, a fin de poder aislar la argumentación que se esté buscando.

Además, por el carácter propio de dichas obras, el argumento fundamental de un pasaje, en ocasiones se basa en afirmaciones del tipo "porque como dice el Filósofo en ..."; con este tipo de asertos, Aquino hace depender el peso de su demostración en algo que de primera instancia no sería sino un argumento de autoridad; lo cual en filosofía no tiene cabida, aunque en teología sea la fuente del poder probatorio de un argumento.

Y es que, en realidad, en toda obra teológica de este tipo, Aquino supone que se ha asimilado previamente la explicación que el Estagirita ha dado en sus obras y la respectiva explicitación que él mismo ha dado en sus comentarios. En otras palabras, de soslayarse la importancia de los comentarios aquinianos a Aristóteles, las mismas argumentaciones de otras obras de Aquino -aunque sean de matiz filosófico- pierden toda fuerza.

Incluso metodológicamente es lógico suponer que si el orden sobrenatural -tema principal de las obras teológicas arriba ejemplificadas- supone un orden natural, lo primero es la cabal y completa comprensión de la filosofía que Aquino está suponiendo como válida, es decir, la aristotélica. Por ello no es de poca monta que insistamos en

estructurar el comentario del Aquinate de manera que se deslinde qué dice Aristóteles y qué dice Aquino, pues sin ello difícilmente se comprenderá el verdadero sentido del texto del Estagirita y mucho menos el alcance que en su pensamiento le da Aquino.

7. Convenientes e inconvenientes de la presente edición

Si bien, lo que el lector tiene a la vista en nuestra traducción no es la trasliteración de lo que ve en la página en latín, tal como sí ocurre en las diferentes traducciones publicadas al español de los comentarios de Aquino, sin embargo estamos convencidos de que podrán seguirse traduciendo a diferentes lenguas vernáculas el texto latino según el formato de Marietti; incluso podrá llegar a realizarse la traducción -como decíamos arriba- por un procesador de palabras, y sin embargo, no se conseguirá destacar la diferencia de lo dicho por el Estagirita y lo aportado por el Aquinate; lo cual sí busca poner de manifiesto el método que hemos seguido. Es ahí donde vemos su conveniencia frente a las traducciones comunes ya existentes.

La sola traducción de un comentario aquiniano no representa sino un porcentaje ínfimo de lo que en el plano intelectual requiere estructurarlo como nosotros proponemos. Este método -con seguridad sospechosamente revolucionario a los ojos del lector- busca que el espíritu intelectual, de fuerte matiz especulativo con que Aquino se propuso leer, comprender y difundir el pensamiento de Aristóteles, pueda ser compartido y ejercido por quien lee este trabajo, como si se estuviera escuchando en el aula misma las explicaciones del Aquinate.

Agradecemos, finalmente, a quienes han hecho posible el presente trabajo; especialmente al Dr. Jorge Morán -quien diseñó este sistema de notas a pie de página para editar los comentarios de Tomás de Aquino-; al Dr. Carlos Kramsky -por el sustancial apoyo e interés con que siempre siguió de cerca su publicación-; al Dr. Mauricio Beuchot, por la invaluable introducción con que se sirvió adicionar nuestra traducción; y al Dr. Angel Luis González, por las facilidades y las gestiones realizadas para lograr la publicación de este material.

Héctor Velázquez Fernández
Mayo de 1996.

INTRODUCCIÓN

Santo Tomás de Aquino comenta la *Política* de Aristóteles usando la traducción latina hecha a partir del texto griego por Guillermo de Moerbeke en 1260. El trabajo del Aquinate se sitúa en su segunda estancia en la Universidad de París, entre 1268-1272, más seguramente en ese último año. El comentario de Tomás es muy ceñido, casi una paráfrasis que contiene aquí y allá algunas observaciones personales. Tal vez la preocupación natural del santo era recoger el exacto sentido de Aristóteles y purificarlo de lo que él considera adherencias extrañas que le habían impuesto los comentaristas árabes. Pero Santo Tomás no comenta toda la obra, sino una parte pequeña, que llega hasta el libro III, lección VI. El resto del comentario lo terminó, al parecer, Pedro de Alvernia (+1304)[1]. Por este carácter de comentario muy apegado, no encontramos en esta obra todo el pensamiento original de Santo Tomás en política, sino que trata de seguir al Estagirita y de exponerlo fielmente. Es cierto que el Aquinate es seguidor de Aristóteles, al punto que rompe en varios puntos con San Agustín, aunque también se aparta del pensador griego y pagano en lo que es contrario a la fe cristiana[2]; pero también es cierto que Tomás trasciende en muchas cosas al Filósofo[3].

Es muy notable el proemio que Santo Tomás antepone a su comentario de la *Política* aristotélica. En él expone las características principales de la ciencia política. Por ejemplo, comienza diciendo que es un arte, o técnica o disciplina, o ciencia; y todo arte imita a la naturaleza, de modo que funciona mejor mientras más reproduce las operaciones naturales. Por eso tiene que buscar aquello que sea lo más natural en el régimen y en las demás cosas políticas. Pero no se trata de imitar sin más a la naturaleza, ya que a veces ésta sólo pone a nuestra disposición algunos elementos y paradigmas de lo que debe hacerse, y el

---

[1] Cf. M. Grabmann, *Santo Tomás de Aquino*, Barcelona: Labor, 1930, pp. 15-17. Según otros, terminó el comentario un autor anónimo, y se ha atribuido a Pedro de Alvernia. Cf. J. Weisheipl, *Friar Tommaso d'Aquino*, New York: Doubleday, 1974, pp. 380-381.

[2] Cf. A. J. Capelletti, "El aristotelismo político de Tomás de Aquino", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXV/62 (1987), p. 202.

[3] Cf. L. Robles Carcedo, *Tomás de Aquino*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1992, pp. 213-227.

arte los ejecuta y los lleva a su perfección. Pero el conocimiento de las obras humanas depara un saber teórico-práctico, que contempla la naturaleza y luego se inspira en ella para actuar. Y la razón práctica debe pasar de lo simple a lo complejo, como de lo menos perfecto a lo más perfecto. En el plano político, ello consiste en tomar a los individuos y formar la comunidad. De entre las comunidades la más perfecta será la civil o política, que está "ordenada a la suficiencia por sí de la vida humana" (Prooem., n.4).

Por lo demás, la ciencia política es necesaria, según Santo Tomás, para la perfección misma de la filosofía, ya que a ella le interesan las cosas de las que el hombre puede juzgar racionalmente, y eso ocurre con las cosas políticas. Además, la ciencia política pertenece a la filosofía práctica, pues la ciudad o comunidad civil es algo no solamente cognoscible, sino operable. Pero no es práctica como las ciencias factivas o mecánicas, que tratan de la acción transeúnte, que se plasma en la materia exterior; sino que es práctica como las ciencias activas o morales, que tratan de la acción inmanente, por lo que ha de colocarse como una parte de la filosofía moral (*ibid.*, n. 6). Y tiene la dignidad más alta entre las ciencias prácticas, porque todas ellas se ordenan al bien del hombre, y la política se dirige hacia su máximo bien o fin, y aun las dirige a todas hacia él, "por eso dice el Filósofo al final del décimo libro de la Etica que en la política culmina la filosofía que versa sobre las cosas humanas" (ibid., n. 7). De todo lo cual se deriva el modo y el orden de esta ciencia: ella, "considerando los principios y las partes de la ciudad, enseñará el concepto de esta misma, manifestando sus partes, afecciones [o propiedades] y operaciones. Y, ya que es práctica, también manifiesta cómo se pueden llevar a perfección cada una de estas cosas" (*ibid.*, n. 8). En este prólogo de Santo Tomás se nos da, pues, en compendio, la esencia de la filosofía política e incluso de la ciencia política[4].

Aristóteles, en el primer libro de la *Política*, establece que el fin de la ciudad (*polis*) o comunidad política, como el de cualquier sociedad, es el bien común de los agrupados. Después avanza planteando los conceptos principales y el método de la política. Tales conceptos son la ciudad, el municipio (o barrio, o aldea) y la casa. Y la metodología que se impone, y que le hace abordar aquí estos conceptos, es mixta: analítica y sintética; esto es, buscar primero cuáles son las partes más elementales, y después a partir de ellas acceder a la comprensión del

[4] Cf. Sto. Tomás, *Prefacio a la Política*, proemio y explicación por H. Keraly, México: Ed. Tradición, 1976, pp. 107 ss.

todo, aunque el todo sea anterior por naturaleza[5]. Santo Tomás comenta esto diciendo que el método de esta arte es dividir el todo compuesto en sus partes más simples hasta lo indivisible, es decir, hay que contemplar la sociedad en los principios de los que nace. Mas, "para el conocimiento de los compuestos primero es necesaria *la vía de la resolución*, a saber, para dividir el compuesto hasta los individuos. Pero después es necesaria *la vía de la composición*, para que de los principios indivisibles ya conocidos juzguemos de las cosas que son causadas por los principios" (l. I, lect. 1, n. 16). Así llega hasta la comunidad familiar o matrimonial.

En efecto, la familia es el núcleo básico, dado que tiene como fin la convivencia de todos los días, ya que la comunidad formada para las necesidades no cotidianas es la aldea, y la formada por varias aldeas es la ciudad, que existe para bien vivir, además de resolver las necesidades vitales. Así, la ciudad es una realidad natural, esto es, surge por la naturaleza política del hombre, la cual se manifiesta en que tiene palabra y razón, la cual sirve para conocer lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto. Santo Tomás insiste en la ciudad como algo natural, pero amplía la noción aristotélica de naturaleza política del hombre y la extiende hasta una naturaleza social. Walter Ullmann explica: "La teleología aristotélica relativa a las operaciones de la naturaleza y la idea del estado como un producto de la naturaleza reaparecieron en el sistema tomista; y así lo hizo la definición aristotélica del hombre como 'animal político', que Santo Tomás mejoró designando al hombre también como animal social, de manera que la definición fue expandida al hombre como siendo 'un animal político y social'. Este refinamiento del hombre como un ser que era también un animal social lo derivó Tomás del escritor (pagano) antiguo Macrobio, quien escribió a fines del siglo cuarto"[6]. El Aquinate comenta además que la familia tiene como fin la generación, pero el municipio y la ciudad tienen como finalidad que lo generado sobreviva (cf. ibid., n. 19). Y esto debe hacerlo el gobernante, ya que organiza el trabajo y la convivencia. El señala lo que es útil y lo que es nocivo, y procura lo primero y aleja lo segundo. Y también lo que es justo e injusto, para lo cual provee leyes. En eso consiste el vivir bien.

---

[5] Cf. Aristóteles, *Política*, trad. de A. Gómez Robledo, México: UNAM, 1963. Es la edición que hemos utilizado.

[6] W. Ullmann, "The New Orientation", en P. E. Sigmund (ed.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*, New York - London: Norton, 1988, p. 116.

Además de la comunidad de la casa, que reúne a los esposos, a los padres y los hijos, al señor y los siervos, hay otra que es el municipio. Dentro de este último los hombres no se comunican en los actos diarios, sino en cosas no cotidianas, como mercar, luchar, etc. Es una comunidad natural, explica Tomás, porque la vecindad de casas ayuda a la procreación y al cuidado de la prole. De las aldeas se compone la ciudad. Ella es comunidad perfecta, porque tiene y ofrece lo necesario para la vida, con todos los trabajos, oficios y defensas que concurren a ella. Mas no sólo es para vivir, sino para vivir bien, y por ello da leyes, para que los hombres tengan las virtudes. Además, la ciudad es natural, por ser el fin de las otras, que también son naturales. Por eso, si alguien no vive en ciudad, es por tener una naturaleza infrahumana (por mala fortuna, pobreza, enfermedad o perversión) o superior a la humana (como San Juan Bautista o San Antonio el ermitaño). Vemos a Santo Tomás añadiendo valiosas explicaciones y precisiones a la doctrina aristotélica; como cuando dice que la ciudad es más importante que la casa o el individuo porque el todo es más importante que las partes, ya que "el todo es naturalmente anterior que las partes de materia, aunque las partes sean anteriores en el orden de la generación" (ibid., n. 39).

Aristóteles insiste en que el hombre que instituyó la ciudad dio el mayor bien a sus congéneres. Santo Tomás explica esto diciendo que el hombre tiende por ímpetu natural a la ciudad porque así tiende también a las virtudes; pero así como a las virtudes se llega por el ejercicio, así la ciudad se instituyó por la industria humana. Con ello algo natural tiene también parte de artificialidad, se hace conforme a la razón (que es lo natural del hombre y, sin embargo, es con lo que hace el artificio, la cultura). Sobre, todo, el hombre ha de tener leyes y justicia, porque está más dotado para hacer el mal, tanto en lo irascible como en lo concupiscible; pero es reducido a la justicia por el orden civil.

Yendo, pues, a las partes, Aristóteles estudia la casa o familia. La familia consta de los esposos, los hijos y la servidumbre, i.e. la sociedad conyugal, la paterna y la despótica. En cuanto a la sociedad despótica, Aristóteles estudia el problema de la esclavitud. Algunos la rechazaban ya en su época[7]. Pero el Estagirita la ve como natural, y dice que los esclavos forman parte de las posesiones. Es natural la esclavi-

[7] De manera aproximada Heráclito (fragmento 44), y de manera decidida el poeta Filemón y el filósofo Metrodoro; el propio Platón no la veía muy clara en *Las Leyes*, 777b.

tud porque algunos por naturaleza tienen que mandar y otros obedecer, de acuerdo a la mayor o menor inteligencia con que estén dotados. Los esclavos han de tener cuerpos robustos y los que mandan deben tener cuerpos erguidos, aptos para la vida política, que se divide en las actividades de la paz y las de la guerra. Precisamente en la guerra es donde se capturan los que van a ser esclavos. Los libres tienen que administrarlos, pero quien puede delegar eso a un administrador, podrá dedicarse a la política o a la filosofía. Santo Tomás, a los que Aristóteles llama "esclavos" él los llama "siervos", pero se está refiriendo a los esclavos griegos[8]. El Aquinate subraya la distinción de Aristóteles en esclavos por naturaleza y esclavos por la ley. Los primeros son los que nacen con mayor capacidad intelectual, ya que de suyo es natural que alguien mande y alguien obedezca, y manda el que tiene mayor razón o sabiduría. Los siervos por la ley son los cautivos de guerra. Santo Tomás comenta: "Ya que ha sido puesta cierta promulgación de la ley para que se diga que los que han sido vencidos en la guerra son siervos de los que los vencieron; y casi todas las gentes usan este derecho, de donde también se llama derecho de gentes (*ius gentium*)" (lib. I, lect. 4, n. 75). Pero el propio Aristóteles aclara que esta servidumbre legal o por guerra no puede ser justa simplemente, sino con distinciones; por eso sólo los bárbaros son justamente siervos cuando son capturados, por su menos capacidad para regirse. Santo Tomás acepta, según su contexto histórico, la naturalidad de la servidumbre, que además era una institución de su tiempo.

La organización de la casa en cuanto a los bienes pertenece a la economía. La economía se divide en arte de la adquisición y arte de la administración. La adquisición es normada por la crematística, la cual

---

[8] Ciertamente había diferencias entre la esclavitud antigua y la servidumbre medieval, pero aquí "siervo" parece designar lo mismo. En efecto, "'*servus*' en latín puede indicar tanto al siervo como al esclavo; aquí es usado para traducir el griego '*dúlos*', también ambivalente, pero, en el contexto aristotélico, exclusivamente referido al esclavo, como la forma verbal de la que se deriva, que expresa el concepto de servir, sujetar, hacer esclavo. El comentario de Santo Tomás usa el término en la acepción de esclavo, porque todo el capítulo aristotélico está dedicado al análisis de lo que entra en la economía de la familia, y el esclavo, precisamente en cuanto elemento de la relación despótica con el patrón, es necesariamente un factor imprescindible de la asociación doméstica". L. Perotto, "Filologia tomista nel commento alla Politica (1a. parte)", en *Annali Chieresi*, Chieri, 1993, p. 18.

se divide en doméstica y en comercial o de cambio[9], y hay una que es natural y otra que es antinatural. La crematística correcta y natural es la doméstica o económica, la cual procura los bienes necesarios para la vida y los que son útiles para la comunidad, y no procura el enriquecimiento ilimitado ni abandona la producción de bienes (sobre todo frutos de la tierra y animales). A diferencia de ella, la crematística incorrecta y antinatural es la de cambio, que consiste en enriquecerse en moneda. Tiene tres clases: el comercio, el trabajo asalariado y el crédito con interés. Al Estagirita le disgustan las tres, pero sobre todo el interés. En todos esos casos se da el enriquecimiento en moneda, no en productos; pero esto hace creer que no existe límite en la riqueza ni en la propiedad, ya que por medio del cambio se busca sólo el provecho pecuniario sin tener que producir bienes naturales, sólo eso artificial o convencional que es la moneda; de acuerdo con ello son muy rechazables la usura y el monopolio. A la crematística Santo Tomás la llama *pecuniativa*, dividida en la *campsoria* o *nummularia* (que es la que adquiere dinero con dinero y por el dinero mismo, y es vituperable), y en *oeconomica* (que es la que adquiere dinero con las cosas naturales y es laudable)[10].

El Aquinate insiste en la idea aristotélica de que la crematística o pecuniativa es más bien una ciencia auxiliar de la economía, y no parte suya, pues el dinero es auxiliar, en cuanto le prepara el instrumento más que la materia. La crematística es adquisitiva y las demás partes de la economía son posesivas. En cuanto a las artes posesivas, se detallan varios modos de economía, porque los que son dados por la naturaleza son naturales y hay que promoverlos (agricultura, ganadería, etc.); y porque "ni la casa ni la ciudad pueden gobernarse sin las cosas necesarias para la vida" (lib. I, lect. 6, n. 107). Tomás apoya la declaración de Aristóteles de la crematística como no natural, sino producto de la experiencia y del arte (lect. 7, n. 111). Pero en su modalidad de *campsoria* (n. 121), ya que es la que propiamente hace que la *pecuniativa* se crea ilimitada (lect. 8, n. 123); y dice que más bien hay que vivir conforme a la virtud, y ésta hace contentarse con lo suficiente.

Aristóteles aclara que en las relaciones familiares se dan diversos tipos de autoridad. No es la misma la autoridad del marido sobre la

---

[9] Cf. J. Mosterín, *Historia de la filosofía. 4. Aristóteles*, Madrid: Alianza, 1984, p. 294.

[10] Tomás reporta la palabra "crematística" de manera especial, "con la 'i' en la primera sílaba, esto es, 'cri', y la traduce con el equivalente de 'pecuniale', que podemos poner en italiano como 'finanziaria'". L. Perotto, *art. cit.*, p. 9.

mujer (a la que debe tratar como otro ciudadano) que la del padre con los hijos (a los que tratará como vasallos que pasarán a ser señores) y la del señor con los esclavos (a los que tratará siempre como vasallos). Y todos participan de las virtudes morales, pero de diversa manera, cada uno según su condición y lo que le es necesario para realizar su tarea. Respecto de las virtudes que libres y siervos deben tener, Tomás dice: "de ambas partes parece inconveniente, si, ya que los hombres hayan de comunicarse con la razón, no tienen las virtudes con las que los hombres viven según la razón" (lect. 10, n. 156). Pero por eso hay que usar con los siervos la razón, y no sólo el precepto (lect. 11, n. 165).

Toca después, en el libro segundo, el turno al examen de los regímenes existentes, con el fin de criticarlos. Y primeramente el que propone Platón, tanto en la *República* como en las *Leyes*. Lo que critica en él Aristóteles es el comunismo, tanto de las mujeres y los hijos como el de las otras posesiones. En cuanto a lo primero, porque al decir que todos tienen todo, ese "todos" puede tener dos sentidos: uno designando a cada uno y otro designando al conjunto, o, como aclara Santo Tomás, un sentido distributivo y otro colectivo (lib. II, lect. 2, n. 185); pero lo que es de todos, esto es, lo común, atrae la despreocupación -dice Aristóteles-, porque cada quien espera que lo atienda el otro. Así, si los hijos se tienen en común, no serán tan bien atendidos que si se tienen en particular. Y, si las mujeres se tienen en común, será difícil evitar incestos y otros inconvenientes. En cuanto a los bienes, Aristóteles sostiene que lo mejor es que su propiedad sea privada y, a lo más, su uso sea común. El error de Sócrates consiste para el Estagirita en que quiere la unidad en la ciudad, pero no se requiere que haya unidad en todos los respectos (lect. 5, n. 207). En la ciudad debe haber cierta diversidad y orden o jerarquía. Tiene, además, esta propuesta socrático-platónica ambigüedades en cuanto a la forma de gobierno.

Faleas de Calcedonia tuvo más bien cuidado de legislar acerca de las propiedades, de modo que todos tuvieran una riqueza en cierto modo igual. Pero Aristóteles piensa que, más que en igualar las fortunas, la solución consiste en dar una educación que ayude a lograr esa igualdad, de modo que nadie quiera tener más y haya injusticia. Con respecto a esto, Santo Tomás comenta: "Por tanto, conviene a la paz de la ciudad que el legislador piense los remedios contra esas tres causas de injuria. En efecto, a los que injurian para conseguir lo necesario, como remedio les basta una posesión módica, y la operación propia por la que alguien se consiga el sustento. Pues la natura se con-

tenía con pocas cosas. Pero a los que injurian por las concupiscencias de los deleites, el remedio es la templanza, que modera en el hombre las concupiscencias de los deleites. Mas contra lo tercero, a saber, contra los que injurian para no entristecerse, el remedio lo provee la filosofía, en cuanto a aquellos que pueden disfrutar de estos deleites, que son sin tristeza: la cual hace también al hombre no entristecerse en los infortunios. Pero en los otros dos el auxilio puede ser dado al hombre por los [demás] hombres: de donde, ya que Faleas pretermitió los remedios para estas dos últimas cosas, y sólo dio remedio contra la primero, parece haber ordenado insuficientemente" (lib. II, lect. 8, n. 266).

Hipódamo de Mileto dividió a los ciudadanos en tres clases: artesanos, labradores y milicianos. Pero -observa Aristóteles- los milicianos tenían armas, y los labradores tierras, mientras que los artesanos no tenían ni tierras ni armas, y venían a ser como los esclavos de los anteriores. El Aquinate comenta que, en efecto, "no es posible que éstos [los artesanos] amen la ciudad, porque no tienen parte en el régimen de la misma: por lo que se deja materia de sedición: por tanto, [Hipódamo] no ordenó convenientemente acerca de los artesanos" (lect. 11, n. 282).

En Lacedemonia se dieron muchas leyes y buenas, sobre todo por Licurgo, pero no se reglamentó bien la condición de las mujeres, que vivían de manera bastante licenciosa. Tampoco se reglamentó bien el eforado, pues los éforos o magistrados llegaban a tener un poder corrompido. Y sólo se promovía la virtud bélica. Santo Tomás, en añadidura a lo que de ello critica Aristóteles, asevera que son necesarias las otras virtudes: "Pero no opinaban bien, en cuanto pensaban que la virtud por la que el hombre se comporta bien en las guerras es la mejor, ya que otras virtudes son mejores que la fortaleza, a saber, la prudencia y la justicia; y aun la misma guerra es por causa de la paz, y no a la inversa" (lect. 14, n. 319). En Creta -reconoce Aristóteles- hubo igualmente muchas leyes buenas, pero también defectos graves: tenían una economía de carácter muy comunal, pero mal organizada; y sus magistrados, los *kosmoi*, eran peores que los éforos, de modo que venían a caer en una oligarquía tiránica. En Cartago la aristocracia se quiso inclinar hacia la democracia, pero cayó en la oligarquía (de los reyes, los ancianos y los magistrados). La causa está en que se elegía por la riqueza y no sólo por los méritos. Asimismo, se dejaba a uno mismo ocupar varios cargos, lo cual es también defectuoso.

El Aquinate agrega a las críticas del Estagirita que "fue máximamente necesario ver desde el principio cómo los hombres óptimos en

virtud puedan vacar en las obras de las virtudes, sin que falten a la honestidad dedicándose a los trabajos rústicos, y esto no sólo cuando tengan el principado, sino también cuando lleven su vida privada; a saber, instituyendo algunos premios para las virtudes, de los cuales se nutran los virtuosos" (lect. 16, n. 337).

Finalmente, el Estagirita se fija en Solón de Atenas, que debilitó la oligarquía del Areópago y abolió la esclavitud, con lo cual se mostró demasiado democrático. Pero lo defiende diciendo que ese populismo no fue su intención, sino que tuvo que hacerlo en vista de la guerra con los medos. Y termina Aristóteles mencionando a otros legisladores notables pero que no añadieron cosas importantes.

Del libro tercero, Santo Tomás sólo comentó 5 capítulos (en la trad. de A. Gómez Robledo; en la ed. de I. Bekker, hasta la página 1280a6), a cuyo contenido atenderemos. En el primero, Aristóteles se pregunta qué es la ciudad, y dice que antes debe preguntarse qué es el ciudadano, esto es, quién puede ser ciudadano (pues la ciudad es el conjunto de éstos). Ciudadano es el que puede participar en las funciones judiciales y de gobierno (esta definición cuadra bien en la democracia, y no necesariamente en los otros regímenes). En efecto, comenta Santo Tomás, "los que no pueden asumirse para tales oficios, no parecen participar de la política en nada, por lo cual no parecen ser ciudadanos" (lib. III, lect. 1, n. 355)[11]. Y la ciudad es un conjunto de este tipo de ciudadanos, que tiene la capacidad de vivir en autosuficiencia o autarquía[12].

Ciertamente son cosas que ya no se pueden aplicar tal cual, porque no se da la misma situación. Pero el principio es claro y aceptable y aplicable; el que el ciudadano pueda ser elegido para puestos públicos significa que puede participar en la vida política, tener cauces para hacer oír su voz, para expresar sus ideas y hacer valer su voluntad. Es no dejarse aplastar por el estado como único poder, sino que el pueblo tenga injerencia en el gobierno. Que el ciudadano se entienda como alguien que pueda participar activamente en el gobierno. Esto es señalar límites al estado en favor del pueblo.

---

[11] Según Ullmann, al retomar esta idea aristotélica de ciudadano, Santo Tomás está superando la idea medieval de *subjectum*, ya que el sujeto no podía asumir esas responsabilidades en la ciudad. Con ello Tomás da un paso adelante en el camino del pensamiento hacia la democracia. (*Art. cit.*, p. 117).

[12] Festugière prefiere el término "autarcia" para esta autosuficiencia económica y política de la ciudad. Cf. "Autarcia y comunidad en la antigua Grecia", en el mismo, *Libertad y civilización entre los griegos*, Buenos Aires: Eudeba, 1972, pp. 78-89.

Por otra parte, Aristóteles aclara que, en la práctica, se llama ciudadano al nacido de padres ciudadanos. Esto le lleva a preguntarse si lo son los que acceden a la ciudadanía por la violencia, como después de una revolución. Asimismo, se pregunta por la identidad de la ciudad, o por su individuación: ¿cuándo se puede decir que es la misma u otra diferente? No por los habitantes, ya que éstos pueden cambiar, por muerte y nacimiento. Inclusive puede cambiar de lugar, y ser la misma. Pero lo que no puede cambiar y ser la misma es el régimen[13]. Sobre esto asevera el Aquinate: "Por lo tanto, ya que todos esos tales tienen este modo, es manifiesto que la ciudad se ha de decir la misma mirando al orden de la política; de manera que, cambiado el orden de la política, aunque permanezca en el mismo lugar y los mismos hombres, no es la misma ciudad, aunque materialmente sea la misma. Y puede la ciudad así cambiada llamarse con el mismo o con otro nombre, ya sean los mismos, ya otros; pero, si es con el mismo nombre, será equívocamente dicho" (lect. 2, n. 364). Se ve, pues, que para Aristóteles y Tomás lo formal es el tipo de política o régimen, y lo material son todas las demás circunstancias[14].

En el capítulo segundo, surge la pregunta de si la virtud del hombre bueno coincide con la del buen ciudadano. Pero, dado que los ciudadanos son buenos según el régimen político de que se trate, no puede decirse que ambos tipos de virtud coincidan siempre, sino sólo en algunos regímenes. La virtud de un buen ciudadano es poder mandar y obedecer bien. Pero la justicia y la templanza serán distintas según se trate del que mande o del que obedezca, y además serán distin-

---

[13] El régimen es lo que correspondía originalmente a civilización, la cual viene de *civilis*, lo que pertenece a la ciudad o *polis*. Es la política o, como se decía en español antiguo, la "policia", que claramente viene de *politeia*, y era el tipo de legislación que se tenía, ya que la ley es la razón o el orden de la comunidad. Cf. A. J. Festugière, "Comunidad y ciudad griega", en el mismo, *op. cit.*, pp. 59, nota 1.

[14] Ullmann vuelve a encontrar un rasgo democrático en Tomás en esta idea de gobierno político (*regimen politicum*). "Tal vez la manera más fácil en que puede entenderse el significado pleno de 'gobierno político' es contrastarlo con su opuesto, que era el 'gobierno real' (*regimen regale*)" (*art. cit.*, p. 118). Esto lleva a Tomás a inclinarse a un *status popularis* "en conexión con la democracia y 'la voluntad del pueblo'. (...) Y al mismo tiempo emergía el principio de representación: el líder 'personifica' al estado, de modo que se puede decir que 'lo que hace el regidor del estado lo hace el estado mismo'. Para propósitos prácticos Tomás sostuvo que una mezcla de gobierno político y real sería el más conveniente" (*ibidem*).

tas según el tipo de gobierno que se tenga. Además, la virtud del que manda es la prudencia, y la del que obedece es la opinión verdadera. Santo Tomás explica: "En efecto, no se dice que alguien sea buen príncipe sino si es bueno por las virtudes morales y prudente. Pues se ha dicho en el VI de la *Etica* que la política es una parte de la prudencia; por lo cual conviene que el político, esto es, el rector de la política, sea prudente, y, por consiguiente, buen hombre" (lect. 3, n. 369).

Ahora bien -se pregunta el Estagirita en el capítulo tercero-, ¿sólo son ciudadanos los que pueden asumir el poder o también lo son los obreros o menestrales? Ellos son ciudadanos en algunos regímenes; por eso, según los regímenes son distintos los ciudadanos. El Aquinate glosa: "De donde se sigue que, si se toma como ciudadano el que es príncipe o puede serlo, es la misma su virtud y la del hombre bueno. Pero si se toma como ciudadano el imperfecto que no puede ser príncipe, no será la misma la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno" (lect. 4, n. 383).

En el capítulo cuarto se aborda el fin de la ciudad y las formas de gobierno que lo cumplen. Tal fin es la convivencia, la cual se da en los seres humanos aun más allá de la utilidad, a saber, por el deleite mismo de convivir. De cualquier manera, se busca un bien común en la convivencia política. Por ello son regímenes justos los que tienden a ese bien común de los ciudadanos, e injustos los que tienden al bien particular de los gobernantes.

El capítulo quinto comienza a ver los tipos de regímenes o gobiernos, los cuales son tres, según que sea soberano uno, o unos pocos, o la mayoría. Son rectos cuando buscan el bien común realizado en todos; son malos cuando buscan el interés personal de uno, de pocos o de la multitud. Entre los gobiernos rectos, el de uno se llama "monarquía", el de pocos "aristocracia" (porque es de los virtuosos) y el de muchos "república". Santo Tomás llama a la monarquía "*regia potestas*", y a la aristocracia "*optimatum*", lo cual puede darse por dos motivos: "o porque mandan los mejores, a saber, los virtuosos, o porque tal política se ordena a lo que es lo mejor para la ciudad y para todos los ciudadanos" (lect. 6, n. 393). Los gobiernos malos son los que se desvían de los anteriores, como la tiranía, la oligarquía y la democracia. Finalmente se ven los problemas de cuando la mayoría de los ciudadanos fuera rica, o si los pobres fueran pocos pero fuertes y dueños del poder. Aristóteles responde que la oligarquía se basa no en el número, sino en la riqueza, sean pocos o muchos los ricos en el poder; y lo mismo la democracia se basa en la pobreza, no en el número de los pobres. Santo Tomás aclara que el número es aquí accidental y no

causa diferencia específica (cf. lect. 6, n. 398). Pero lo que siempre ocurre -dicen ambos- es que pocos tengan la riqueza y los más tengan la pobreza, debido a lo cual unos y otros se disputan el poder.

Santo Tomás sólo comenta, pues, hasta esta parte. Mas, en todo caso, podemos decir como síntesis y conclusión, que para él es buen gobierno es el que procura el bien común de la sociedad, y que alcanza la autonomía para los ciudadanos, es decir, el que constituye una sociedad autosuficiente. Con ello el Aquinate estaba salvaguardando la autonomía de la ciudad con respecto a la iglesia, esto es, los derechos de la *polis*. Y, en definitiva, estaba velando también por los derechos de la naturaleza misma, esto es, de la razón, al proteger los principios racionales de una filosofía política e inclusive de una ciencia política.

Lo valioso de lo que recogemos de Aristóteles y Santo Tomás son algunos principios que es bueno recordar ahora. Son bases sentadas por el Estagirita y destacadas por el Aquinate, ya que en su comentario a la *Política* no podía desarrollar cuanto quisiera su pensamiento, sino más bien concretarse a exponer el texto. Es parte de la hermenéutica que sigue Santo Tomás en sus comentarios. Pero sabe potenciar los conceptos y principios. En la línea del hombre como animal político, comunitario y participativo, se busca el tipo de gobierno o estado que no sea totalitario, sino que mezcle el gobierno de uno con el gobierno de los mejores y del pueblo.

En ese sentido es antiestatista y favorecedor del bien común realizado en los individuos, en los ciudadanos. Al buscar las virtudes del gobernante y de los súbditos, y al hacer ver que las virtudes del hombre bueno y las del buen ciudadano no coinciden del todo, se muestra clarividencia al ver que el bien no coincide sin más con la justicia, sino que es el bien común el que coincide con ella. Y este bien común atiende al hombre no sólo como ciudadano egoísta, sino como miembro de la especie humana. Algunos acusan a Santo Tomás de demasiado optimismo, de partir de que el hombre es virtuoso. Más bien de lo que parte es del hombre como capaz de alcanzar la virtud; es realista al considerar el estado abyecto del hombre por el pecado, pero es esperanzado (utópico, si se quiere) al pensar que el hombre puede ascender y salir de su abyección. Lo que sucede es que, al realizarse en la sociedad el bien común, se evita el individualismo; pero, además, al hacerlo en lo concreto, se evita el universalismo indiferenciado y obtuso. Se logra lo más que se puede de particularidad y lo más alcanzable de universalidad.

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A *LA POLÍTICA* DE ARISTÓTELES

Traducción de
Héctor Velázquez

PROEMIO

1,1 Como enseña Aristóteles en la *Física* II, el arte imita la naturaleza. A causa de esto es que, de la misma manera que se relacionan entre sí los principios, de igual manera proporcionalmente se relacionan las operaciones y los efectos.

1,2 El principio de aquellas cosas que se hacen según el arte es el intelecto humano, el cual según una cierta similitud se deriva del intelecto divino, que es principio de las cosas naturales. De ahí que sea necesario que también las operaciones del arte imiten las operaciones de la naturaleza, y que aquellas cosas que proceden por el arte, imiten a aquellas que existen por naturaleza.

1,3 Así pues, si algún instructor de algún arte produce alguna obra de arte es necesario que el discípulo, que adquiere de él el arte, para poder realizar esa obra de arte, debe trabajar imitando al instructor.

1,4 Por lo tanto, el intelecto humano, que procede de la luz del intelecto divino, tiene necesariamente que informarse por observación, para lo que vaya a hacer, de las cosas que existen naturalmente, para que pueda actuar de una manera semejante.

2,1 Por este motivo dice Aristóteles, que si el arte hiciese las cosas que existen en la naturaleza, obraría de manera semejante a como lo hace la naturaleza, y a la inversa, si la naturaleza hiciese las cosas que se hacen por medio del arte, procedería de la misma manera que procede el arte.

2,2 Sin embargo, la naturaleza no perfecciona las cosas que proceden del arte, sino que solamente prepara los principios y provee el ejemplar que de alguna manera usará el artífice. El arte puede, ciertamente, remitirse a las cosas naturales, y usarlas para perfeccionar su propia obra, pero no puede perfeccionar a la misma naturaleza.

2,3 Por todo esto es evidente que la razón humana, frente a aquellas cosas que existen por naturaleza, sólo es cognoscitiva; en cambio, frente a aquellas cosas que son a causa del arte, no sólo es cognoscitiva sino también productora. Por esto, es necesario que las ciencias humanas que se refieren a las cosas naturales sean especulativas, en cambio las que se refieren a las cosas que el hombre produce, sean prácticas, es decir, que proceden imitando a la naturaleza.

3,1 La naturaleza procede, en su operación, a partir de lo simple y se dirige a lo compuesto. De tal manera que en las cosas que proceden por naturaleza, lo que es más compuesto es lo que es más perfecto y es el todo y el fin de lo demás, como se ve en todos los "todos" con respecto a sus partes.

3,2 De ahí que también la razón humana operativa proceda a partir de lo múltiple y se dirige a lo compuesto, como quien procede de lo imperfecto a lo perfecto.

4,1 Puesto que la razón humana puede disponer no sólo de lo que cae en sus manos, sino también de lo que manda con su razón, en ambos casos procede de lo simple a lo compuesto.

4,2 Con respecto a aquellas cosas que le caen en sus manos (in usum hominis veniunt), como puede ser la madera para construir un barco, y las vigas y las piedras para construir una casa, la razón hace algo semejante con la multitud de hombres que se ordenan para constituir una comunidad.

4,3 Las comunidades, puesto que tienen diferentes grados y órdenes, están ordenadas a una última comunidad, la ciudad, para que la vida humana, en sí misma, sea suficiente. Por este motivo, la ciudad es la comunidad más perfecta.

4,4 Y puesto que las cosas que le vienen dadas al hombre se ordenan al fin del hombre, que es el fin más importante de las cosas que tienen un fin (qui est principalior his quae sunt ad finem), por eso es necesario que este todo que es la ciudad, sea el todo más importante de todos los que la razón puede conocer y producir.

5 Primero, la necesidad de esta ciencia. De todas las cosas que puede conocer la razón humana, debe haber una ciencia que se dirija a perfeccionar la sabiduría humana, y esta se llama política. Puesto que este todo que es la ciudad es un determinado objeto de juicio de la razón (cuidam rationis iudicio subiectum), es necesario que, para que se complete la filosofía, exista una ciencia sobre la ciudad que se llama política, es decir la ciencia de lo civil.

6,1 En segundo lugar, podemos señalar el género de esta ciencia. Puesto que las ciencias prácticas se distinguen de las especulativas en que las especulativas se ordenan sólo a la ciencia de la verdad –en cambio las prácticas se ordenan a la obra– es necesario que esta ciencia esté contenida entre las ciencias prácticas, puesto que la ciudad es un cierto todo que la razón humana no sólo puede conocer sino también hacer.

6,2 Más aún, puesto que la razón actúa a manera de razón constructiva (operetur per modum factionis operatione transeunte) sobre una materia, lo cual con propiedad pertenece a las artes, las cuales se llaman mecánicas, como son la herrería y la fabricación de naves y otras semejantes, sin embargo, algunas veces la razón actúa con una operación inmanente, que permanece en el mismo sujeto, como deliberar, elegir, querer y otras operaciones semejantes que pertenecen a la ciencia moral, es evidente que la ciencia política, que trata de la ordenación de los hombres, no puede estar contenida bajo las ciencias factivas que son artes mecánicas, sino bajo las activas, que son las ciencias morales.

7,1 En tercer lugar, podemos establecer la dignidad y el orden que tiene la política en relación a las otras ciencias prácticas.

7,2 La ciudad es lo más importante que la razón humana puede constituir, pues a ella están ordenadas las demás agrupaciones humanas.

7,3 Más aún, todas aquellas cosas que, a partir de las cosas y por medio de las artes mecánicas se producen para utilidad del hombre, al hombre se ordenan como a su fin. Por lo tanto, si la

ciencia más importante es la que estudia lo más noble y más perfecto es necesario que la política sea, entre las ciencias prácticas, la más importante y la que dirige a las demás, en la medida en que estudia el último y perfecto bien para el hombre. Por este motivo Aristóteles dice al final del Libro X de la *Etica* que la filosofía se perfecciona con la política, en tanto que la filosofía trata de las cosas humanas.

8,1 En cuarto lugar, y como consecuencia de lo dicho anteriormente, podemos establecer el modo y el orden que le pertenece a esta ciencia.

8,2 Así como las ciencias especulativas que estudian algún tipo de todo a partir del conocimiento de las partes y de los principios, alcanzan el conocimiento y perfeccionan el conocimiento de las propiedades y de las actividades del todo, del mismo modo también en esta ciencia, al estudiar los principios y las partes de la ciudad, se llega al conocimiento de las partes mismas, de las propiedades y de las actividades.

8,3 Y puesto que es una ciencia práctica, también debe poner de manifiesto cómo se perfeccionan los individuos, puesto que es algo necesario en toda ciencia práctica.

LIBRO I, Lección 1

(*Bk.* 1252a - 1253a)

La dignidad de la ciudad a partir de su fin

Lo prueba

[C.1] (*Pol.* I,1,1)[1] Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno.

El bien al que se ordena la ciudad es el principal entre los bienes humanos

(*Pol.* I,1,2)[2] Y si todas *las comunidades* tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal[3], *aquella comunidad* principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil[4].

---

[1] (*mb* 1; *Bk* 1252a1-3) *[Mt. 9]* Para estas investigaciones debe considerarse que Aristóteles en este libro antepone un cierto proemio, en el cual manifiesta la finalidad (*intentionem*) de esta ciencia; después accede al propósito que debe ser manifestado (*Pol.* I,2,1). Acerca de lo primero hace dos cosas. (a) Primero, muestra la dignidad de la ciudad (*civitatis*), sobre la cual trata la política, a partir de su fin; en segundo lugar, muestra la comparación de la ciudad respecto de otras comunidades (*communitates*) (*Pol.* I,1,3). *[Mt. 10]* (b) En cuanto a lo primero intenta probar dos cosas; de las cuales la primera es que la ciudad se ordena a algún bien como a su fin. Lo segundo, que el bien al cual se ordena la ciudad es el principal (*principalissimum*) entre los bienes humanos (*Pol.* I,1,2). (c) En relación a lo primero da el siguiente argumento: toda comunidad ha sido instituida en vistas a algún bien. Pero toda ciudad es una cierta comunidad, como manifiestamente vemos. Luego, toda ciudad ha sido instituida en vistas de algún bien. Y ya que la menor es clara, la mayor se prueba de esta manera: todos los hombres realizan todo lo que hacen en vistas de aquello que les parece bueno; ya sea verdaderamente bueno o no. Pero toda comunidad ha sido instituida por alguien que la realiza. Luego, todas las comunidades se dirigen a algún bien, esto es, que tienden hacia algo bueno como fin.

[2] (*mb* 2; *Bk* 1252a3-7) *[Mt. 11]* Muestra que aquel bien al cual se ordena la ciudad es el principal entre los bienes humanos, por el argumento que da a continuación.

[3] Y que máximamente sea la que une al bien que es el mayor entre los bienes humanos.

[4] Conviene, en efecto, que la proporción de aquellas cosas que se ordenan al fin, sea según la proporción de los fines. Y que la comunidad sea lo máximamente principal, lo manifiesta cuando añade «y la principal entre todas». Pues la comunidad es un cierto todo; en cualquier todo se encuentra un orden

Comparación de la ciudad respecto a las comunidades
Falsa opinión de algunos

(*Pol.* I,1,3)[5] No tienen razón, por tanto, los que creen que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos.

Argumentación

(*Pol.* I,1,4)[6] Pensando que difieren entre sí por el mayor o menor número de subordinados, y no específicamente[7]; que el que ejerce su

---

tal que aquel todo que en sí incluye otro todo, sea más principal (*principalius*): así como la pared es un cierto todo, y porque se incluye en este todo que es la casa, es claro que la casa es el todo más principal: e igualmente la comunidad que incluye otras comunidades es más principal. Y es claro que la ciudad incluye todas las otras comunidades. Pues tanto la casa como las villas se comprenden bajo la ciudad; y de esta manera la misma comunidad política es la comunidad principalísima. Luego, es la que une al bien principal entre todos los bienes humanos, pues tiende al bien común que es mejor y más divino que el bien de uno solo, como se dice al principio de la *Etica*.

[5] (*mb* 3; *Bk* 1252a7-9) *[Mt. 12]* Compara la ciudad a otras comunidades; y en relación a esto hace tres cosas. (a) Primero, establece la falsa opinión de algunos. Segundo, muestra de qué manera puede darse a conocer la falsedad de la opinión establecida (*Pol.* I,1,5). En tercer lugar, según el modo asignado da la verdadera comparación de la ciudad respecto de otras comunidades (*Pol.* I,1,6). (b) En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, establece la opinión falsa. En segundo lugar, expone la argumentación de ellos (*Pol.* I,1,4). *[Mt. 13]* (c) En relación a lo primero, debe considerarse que es doble la comunidad manifiesta para todos, es decir, la ciudad y la casa. Pero la ciudad es regida por un doble régimen: es decir, el político y el regio (*regali*). El regio es régimen, cuando aquel que gobierna a la ciudad tiene plena potestad. Y el régimen es político cuando aquel que gobierna tiene una potestad regulada según algunas leyes de la ciudad. Igualmente es doble el régimen de la casa; es decir, el de la administración doméstica *(oeconomicum)*, y el despótico. Despótico se llama a todo el que tiene siervos. El que ejerce la administración doméstica *(oeconumus)* se llama procurador o administrador (*dispensator*) de algo de la familia. Por lo que el régimen despótico es por el cual algún dueño (*dominus*) gobierna a los siervos; mientras que el régimen de la administración doméstica (*oeconomicum*) es por el cual alguien administra (*dispensat*) aquellas cosas que (*ea quae*) pertenecen a toda la familia, en la cual se contienen no sólo los siervos, sino también muchos libres.

[6] (*mb* 4; *Bk* 1252a9-16) *[Mt. 14]* Establece el argumento de aquellos, que es el siguiente.

[7] Pues cualquier cosa que difiere sólo en abundancia o escasez no difiere en especie; porque la diferencia que es según el más y el menos no diversifica la especie. Pero dichos regímenes difieren sólo en grandeza o pequeñez, lo que

autoridad sobre pocos es amo, el que la ejerce sobre más *de manera que no sólo implique siervos, sino también una multitud de libres*, administrador de su casa, y el que sobre más aún, *por ejemplo, no sólo sobre los que son de una sola casa, sino de una ciudad*, gobernante o rey. Para ellos en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña[8], y en cuanto al gobernante y el rey *establecían que el régimen difería sólo en grandeza y pequeñez*; cuando la potestad es personal *de manera absoluta* (*simpliciter) y en cuanto todas las cosas*, el que la ejerce es rey; y cuando, *según la definición de tal ciencia, gobierna en parte*, según las normas de la ciencia política, alternativamente manda *en cuanto a aquellas cosas que están bajo su potestad,* y obedece *en cuanto a aquellas en las cuales se sujeta a la ley, y* es gobernante[9].

Cómo se conoce la falsedad de la opinión

(*Pol.* I,1,5)[10] Pero esto no es verdad, como resulta claro considerando la cuestión según el método que nosotros seguimos[11]; porque de la misma manera que en las demás ciencias *para el conocimiento del todo* es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus simples *o sea, hasta los indivisibles*, pues éstos son las últimas partes del todo[12], así también considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas *en sí mismas*, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas. [C. 2] Observando el desarrollo de las cosas desde su origen se obtendrá en esta cuestión, como en las demás, la visión más clara[13].

---

manifestaban de esta manera. Pues si la comunidad que se rige es de pocos, como en alguna pequeña casa, aquel que gobierna se llama padre de familia, al cual pertenece un gobierno (*principatus*) despótico.

[8] *[Mt. 15]* Ni por la grandeza ni por la pequeñez; de manera que la casa grande sea una pequeña ciudad y al revés; lo que parecería claro ser falso debido a lo siguiente.

[9] Por todas estas cosas, concluían que todos los regímenes dichos, de los cuales algunos pertenecen a la ciudad y otros a la casa, no diferían en especie.

[10] (*mb* 5; *Bk* 1252a16-26) *[Mt. 16]* Muestra el modo de manifestar la falsedad de dicha opinión.

[11] Esto es, según el arte de considerar las cosas que abajo se establecen, y el modo de esta arte es el siguiente.

[12] Por ejemplo, para conocer la oración, es necesario dividir hasta las letras, y para conocer el cuerpo natural mixto, es necesario dividir hasta los elementos.

[13] Y como esto es verdadero en las otras cosas, también es verdadero en aquellas de las cuales tratamos. Pues en aquellas palabras del Filósofo debe considerarse que para el conocimiento de los compuestos, la primera tarea es por vía de resolución, de manera que dividamos el compuesto hasta los indi-

Verdadera comparación de la ciudad con otras comunidades
Comunidades que se ordenan a la ciudad
Comunidad de persona con persona
Dos relaciones personales

(*Pol.* I,1,6)[14] En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación[15] -y esto no en virtud de una decisión[16], sino de la misma

---

viduos. Pero después es necesaria la vía de composición, de manera que por los principios indivisibles, ya claros, juzguemos sobre las cosas que son causadas por los principios.

[14] (*mb* 6; *Bk* 1252a26-30) *[Mt. 17]* Según el modo antes dicho, establece la verdadera comparación de otras comunidades respecto de la ciudad: y en relación a esto hace dos cosas. (a) Primero, trata sobre otras comunidades que se ordenan a la ciudad. Y segundo, sobre la comunidad de la ciudad (*Pol.* I,1,17). (b) En relación a lo primero hace tres cosas. Primero, propone la comunidad de persona con persona. Segundo, establece la comunidad de la casa, la cual comprende diversas relaciones de personas (*Pol.* I,1,11). Y tercero, asienta la comunidad de las villas, que es de muchas multitudes (*Pol.* I,1,13). (c) En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, da dos relaciones personales. Y segundo, las compara entre sí (*Pol.* I,1,8). (d) De las dos relaciones de personas, establece primero la que se da entre el varón y la mujer: y dice que porque nos conviene dividir la ciudad hasta las partes mínimas, es necesario afirmar que la primera combinación es de las personas que, sin ellas juntas, no pueden existir, como el varón y la mujer. Pues de esta manera la combinación es a causa de la generación por la cual se producen tanto los varones como las mujeres. Y por esto es evidente que, sin ellos juntos, no pueden existir.

[15] *[Mt. 18]* Pero de qué manera esta combinación es la primera, lo muestra por lo que añade.

[16] Donde debe considerarse que en el hombre hay algo que es propio de él, es decir la razón, según la cual le compete que obre por la deliberación y la elección. También se encuentra algo en el hombre que le es común con otros, y de esta manera es el generar. Del mismo modo, esto no le compete por elección, es decir, en cuanto que tiene razón que elige, sino que le compete según una razón común *(rationem communem)* a él (*a se*) con los animales y con las plantas. Pues en todos ellos se encuentra un apetito natural, de manera que tras de sí deje otro tal cual él mismo es; para que de esta forma por la generación se conserve en la especie lo que no puede ser conservado en un mismo número. Hay igualmente de esta manera un apetito natural también en todas aquellas cosas naturales corruptibles. Pero porque tanto los vivientes, como las plantas y los animales tienen un especial modo de generar, de manera que generan a partir de sí mismos, por ello especialmente hace mención sobre las plantas y los animales. En efecto, también en las plantas se encuentra una facultad *(vis)* masculina y femenina, pero unida en el mismo indivi-

manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran a dejar tras de sí otros semejantes-.

Relación del que gobierna y el que es gobernado

(*Pol.* I,1,7)[17] Y el que por naturaleza manda y el súbdito, para seguridad suya. En efecto el que es capaz de prever con la mente *aquellas cosas que se necesitan para la conservación*[18] es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones *que el que sabe preverá con la mente* es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso el señor y el esclavo tienen los mismos intereses *respecto de la conservación, de manera que aquél gobierne y éste sea subordinado*[19].

Comparación entre sí
Según la verdad

(*Pol.* I,1,8)[20] La naturaleza, sin embargo, ha establecido una diferencia entre la hembra y el esclavo[21], porque la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores *que fabrican del hierro, esto es, del metal*, el cuchillo de Delfos[22], sino cada cosa para un solo

---

duo, por más que en una abunde más una y en otro otra; de tal manera que nos imaginemos que la planta en todo momento es tal cuales son el varón y la mujer en el momento del apareamiento.

[17] (*mb* 7; *Bk* 1252a30-34) *[Mt. 19]* Establece la segunda relación de personas, es decir, la del que gobierna y del que es gobernado: y esta relación es por naturaleza en vistas de la conservación (*propter salutem*). Pues la naturaleza no sólo tiende a la generación, sino también a que lo generado sea conservado. Que esto suceda en los hombres por la relación entre el que gobierna y el que es gobernado, se muestra debido a lo siguiente.

[18] Causando, por ejemplo, beneficios y repeliendo males.

[19] Pues aquel que a causa de la sabiduría puede prever con la mente, a veces, no podría conservarse cuando le fallan las fuerzas del cuerpo, si no tuviese un siervo que le obedeciera; ni aquel que abunda en fuerzas del cuerpo podría conservarse sin otro que se rigiera por la prudencia.

[20] (*mb* 8; *Bk* 1252a34-1252b5) *[Mt. 20]* Compara dichas relaciones entre sí. Y primero según la verdad. Y segundo excluye el error (*Pol*. I,1,19).

[21] Pues la mujer naturalmente ha sido dispuesta para generar a partir de otro; pero no es robusta de cuerpo, lo cual se requiere en el siervo. Y de esta manera las dichas dos relaciones difieren entre sí. *[Mt. 21]* Las causas de esta distinción mencionada, las asigna a partir de lo siguiente.

[22] Pues en Delfos algunos realizaban *(fiebant)* algunos cuchillos, de los cuales el uso se destinaba para muchas tareas: de manera que un cuchillo fuese para cortar, para limar, y para otras tareas del mismo tipo. Y esto se llevaba a cabo a causa de que los pobres no podían poseer muchos instrumentos.

fin; y cada órgano puede llevar a cabo su función de la mejor manera si no sirve para muchas, sino para una sola[23].

Se excluye el error contrario

Se establece

(*Pol.* I,1,9)[24] Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen *casi* el mismo puesto *pues usan a las mujeres como siervos*[25].

---

[23] Pero la naturaleza no hace que una sola cosa se ordene a diversas tareas; sino que destina una a un solo oficio. Y a causa de esto las mujeres no se destinan por naturaleza para la servidumbre, sino para la generación: pues de esta manera óptimamente se hacen todas las cosas, cuando el instrumento de aquellos no sirve para muchas tareas, sino tan solo para una. Pero esto debe entenderse cuando sucede un impedimento en cada una o en alguna de las dos tareas a las cuales el mismo instrumento se destina; de manera que, por ejemplo, conviniese ejercer al mismo tiempo frecuentemente ambas tareas. Y si por fuerzas diversas se ejercieran las tareas ningún impedimento se sigue, si un solo instrumento se acomoda a muchas tareas. Por lo que también la lengua concuerda en dos tareas de la naturaleza; a saber, en el gusto, y en la locución, de la manera que se dice en el libro II de las *Partes de los Animales*, pues no coinciden estas dos tareas entre sí según el mismo tiempo.

[24] (*mb* 9; *Bk* 1252b5-6) *[Mt. 22]* Excluye el error contrario. Y primero establece el error. Y segundo, muestra la causa del error (*Pol.* I,1,10).

[25] Puede haber aquí una duda de quiénes se digan bárbaros. Pues dicen algunos que bárbaro es todo hombre, hablando de aquél que no entiende la lengua. Por lo que también el Apóstol dice (*I Cor.* 14,11): «si desconozco el significado de la voz, seré para el que habla un bárbaro, y el que me habla será para mí un bárbaro». Para otros parece que son bárbaros quienes no tienen un término equivalente (*literalem locutionem*) en su idioma común (*vulgari*). Por lo que también Beda dice que hubo de traducir las artes liberales a la lengua inglesa para que los anglos no sean considerados bárbaros. A otros parece que son bárbaros quienes no se rigen por leyes civiles. *[Mt. 23]* Y todas estas opiniones de alguna manera tienen verdad: pues en el nombre de "bárbaro" se entiende algo extranjero. Pues puede algún hombre decirse *extranjero* propiamente (*simpliciter*)o por algo en relación a algo. (a) Propiamente extranjero (*extraneus*) del género humano parece quien falta de razón, según la cual se dice hombre; y por ello se definen propiamente (*simpliciter*) bárbaros, aquellos que faltan de razón, o bien, a causa de una región exagerada del cielo que toman, de manera que por la misma disposición de la región se encuentren frecuentemente torpes: o también a causa de alguna mala costumbre existente en algunas tierras, de la cual proviene que los hombres se vuelvan irracionales y casi brutos. Es manifiesto que por la virtud de la razón procede que los hombres se rijan por un derecho razonable, y que se ejerciten en las letras. Por lo que convenientemente se declara con una señal de barbarie, que los hombres o no usen leyes o las usen irrazona-

La causa del error

(*Pol.* I,1,10)[26] Y la razón de ello es que *los bárbaros* no tienen el elemento que mande por naturaleza[27], y su comunidad resulta de esclava y esclavo[28]. *Y porque naturalmente no hay gobierno en los bárbaros sino en aquellos que abundan en mente*, por eso dicen los poetas que «es justo que los griegos *quienes habían sido dotados de sabiduría* manden sobre los bárbaros»[29], entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

La comunidad de la casa (segundo de I,1,6)
De cuáles relaciones consiste esta comunidad

(*Pol.* I,1,11)[30] De estas dos sociedades *personales, de las cuales una es para la generación y otra para la salud* procede en primer lugar la casa[31], y Hesiodo dijo bien en su poema, *pues dijo que la casa tiene tres cosas*: «Lo primero, casa, *es decir, señor que gobierne*, mujer y buey para el arado», pues el buey es el criado del pobre[32].

---

bles: e igualmente que entre algunos pueblos no sean ejercitadas las letras. (b) Pero extraño por algo en relación a algo se dice a alguien que con él no se relaciona. Pero los hombres por naturaleza máximamente se comunican entre sí por la palabra: y según esto, aquellos que no entienden entre sí su palabra, pueden decirse bárbaros respecto de ellos mismos. Pero el Filósofo habla aquí sobre aquellos que son propiamente bárbaros.

[26] (*mb* 10; *Bk* 1252b6-9) *[Mt. 24]* Asigna la causa de dicho error.

[27] Pues ha sido dicho arriba que gobierna según la naturaleza quien puede prever con la mente, y el siervo es quien puede desempeñar el trabajo. Pero los bárbaros constantemente se encuentran con cuerpo robusto y faltos de mente. Y por ello entre ellos no puede haber un orden natural de gobierno y de subordinación.

[28] Es decir, que comúnmente usan siervas, esto es, mujer, y siervo.

[29] Pero cuando es al revés, se sigue la perversión y el desorden en el mundo, según aquello de Salomón: *Ecl.* 10,7: «vi siervos en los caballos y príncipes ambulantes como siervos sobre la tierra».

[30] (*mb* 11; *Bk* 1252b9-12) *[Mt. 25]* Determina sobre la comunidad de la casa que se constituye a partir de muchas relaciones personales. Y en relación a esto hace tres cosas. Primero, muestra de cuáles consiste esta comunidad. Y segundo, muestra para qué sea (*Pol.* I,1,12). Y tercero, muestra de qué manera se gobiernan quienes están en esta comunidad (*Pol.* I,1,12).

[31] Pues conviene que en la casa haya hombre y mujer, y señor y siervo. Y por ello se dice la casa primero, porque hay también otra relación personal que se encuentra en la casa, es decir, la del padre y el hijo, que es causada por la primera. Por lo que las primeras dos son primordiales.

[32] Ya que el hombre usa del buey como de un ministro para conseguir alguna tarea.

Para qué sea esta comunidad

(*Pol.* I,1,12)[33] Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la satisfacción de las necesidades cotidianas es la casa[34], a cuyos miembros *que se relacionan en la casa* llama Carondas «de la panera» *es decir, homositios, como de una sola porción, porque se relacionan en la comida*, y *con otro nombre* Epiménides de Creta *los llama homocapnos, como de un solo humo*, «del mismo comedero» *porque se sientan al fuego de ellos*.

La comunidad de las villas (tercero de I,1,6)

De qué y a causa de qué está formada dicha comunidad

(*Pol.* I,1,13)[35] Y la primera comunidad constituida por varias casas en vista de las necesidades no cotidianas es la aldea[36].

Es natural

Primero, por la razón

(*Pol.* I,1,14)[37] Que en su forma más natural aparece como una colonia de la casa: algunos llaman a sus miembros «hijos de la misma leche» e «hijos de hijos».

---

[33] (*mb* 12; *Bk* 1252b12-15) *[Mt. 26]* Muestra a qué se ordena la comunidad de la casa. Donde debe considerarse que toda relación humana es según algunos actos. Pero algunos de los actos humanos son cotidianos, como comer, prender el fuego, y otros del mismo tipo. Pero algunos no son cotidianos, como comerciar, pelear, y otros similares. Y es natural a todos los hombres que en cada género de tareas se relacionen entre sí ayudándose.

[34] Esto es, para los actos que se presentan a fin de llevarse a cabo cotidianamente; y esto lo manifiesta en seguida por los nombres.

[35] (*mb* 13; *Bk* 1252b15-16) *[Mt. 27]* Establece la tercera comunidad, es decir, la villa. Y primero, muestra de qué cosas esté formada dicha comunidad y a causa de qué. Y segundo, muestra que es natural (*Pol.* I,1,14).

[36] Y dice primera, en diferencia de la segunda que es la ciudad: pero esta comunidad no ha sido constituida en vistas del día así como se dice de la casa, sino que ha sido constituida en vista de un uso no diurno. Pues aquellos que son coaldeanos no se relacionan entre sí en los actos cotidianos en los cuales se relacionan entre sí aquellos que son de una sola casa, como en el comer, sentarse al fuego y otras cosas del mismo tipo; sino que se relacionan entre sí en algunos actos exteriores no cotidianos.

[37] (*mb* 14; *Bk* 1252b16-18) *[Mt. 28]* Muestra que la comunidad de la villa es natural. Y primero, muestra lo propuesto por la razón. Y segundo, por ciertos signos (*Pol.* I,1,15).

Dice en primer lugar, que la vecindad de las casas que es la villa, máximamente parece ser según la naturaleza. Pues nada es más natural que la propagación de muchos a partir de uno en los animales; y esto lleva a cabo la vecindad de las casas. Pues a los que tienen casas vecinas, algunos les llaman

Segundo, por ciertos signos

Primero, según aquellas cosas que vemos en los hombres

(*Pol.* I,1,15)[38] *Ya que debido a la multiplicación de la prole fue constituida la vecindad*, ésta es también la razón de que al principio las ciudades fueran gobernadas por reyes, como todavía hoy *algunos pueblos bárbaros* tienen rey[39]: resultaron de la unión *de ciudades y de pueblos* de personas sometidas a rey; *una señal de esto que responde a lo antes dicho es que* en toda casa reina el más anciano *así como los hijos que son gobernados por el padre de familia* y, por lo tanto, también en las colonias *que eran instituidas por consanguinidad*, cuyos miembros están unidos por el parentesco *debido a que alguien era principal en el parentesco, así como la ciudad se rige por el rey*. Y esto es lo que dice Homero: «Cada uno es el legislador de sus hijos y mujeres»[40], pues en los tiempos primitivos *los antiguos hombres* vivían dispersos *por las villas, y no congregados en una sola ciudad*[41].

Segundo, según lo que se decía respecto de los dioses

(*Pol.* I,1,16)[42] Igualmente a causa de lo antes dicho dicen todos los hombres[43] que los dioses se gobiernan monárquicamente, *pues decían que Júpiter era el rey de los dioses*, porque así se gobernaban *algunos hombres todavía regidos por reyes* también ellos al principio[44], y aun

---

agregados (*collactaneos*), y a los niños, es decir, a los hijos y a los hijos de los hijos, esto es, descendientes, para que entendamos que de esta manera la vecindad de las casas procede en primer lugar de que los hijos y los descendientes multiplicados, instituyeron diversas casas juntas entre sí en las que habitaban. Por lo que, siendo natural la multiplicación de la prole, se sigue que la comunidad de la villa sea natural.

[38] (*mb* 15; *Bk* 1252b19-24) *[Mt. 29]* Manifiesta lo mismo por signos. Y primero, según aquellas cosas que vemos en los hombres. Y segundo, según aquellas que se decían respecto de los dioses (*Pol.* I,1,16).

[39] Aunque, cada una de las ciudades no tengan reyes individuales.

[40] Así como el rey en la ciudad. Pero por ello, este régimen procede desde las casas y villas hacia las ciudades, porque diversas villas son como una ciudad dispersa en diversas partes.

[41] Luego, de esta manera es claro que el régimen del rey sobre la ciudad y el pueblo, procede del régimen de los antiguos en la casa o en la villa.

[42] (*mb* 16; *Bk* 1252b24-27) *[Mt. 30]* Establece otro signo por aquellas cosas que se decían respecto de los dioses.

[43] Gentiles.

[44] Pues hacían que todos fueran regidos por los reyes, y esto fue el primer régimen, como abajo se dice.

ahora algunos, asemejando a la suya, lo mismo que la figura[45], la vida[46] de los dioses[47].

La comunidad de la ciudad
Cuál es esta comunidad

(*Pol.* I,1,17)[48] La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad[49], que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia[50], y que surgió por causa de las necesidades de la vida[51], pero existe ahora para vivir bien[52].

Qué es natural
La ciudad es natural

---

[45] Pues estimaban que los dioses están en las figuras de algunos hombres.
[46] Es decir, los tratos que ellos estimaban que se llevaban a cabo según lo que veían que se trataba entre los hombres.
[47] Aquí Aristóteles nombra al modo de los platónicos a las substancias separadas de la materia, creadas tan sólo por un sumo Dios, a las cuales los gentiles erróneamente atribuían tanto las formas como los tratos de los hombres, como dice el Filósofo aquí.
[48] (*mb* 17; *Bk* 1252b27-30) *[Mt. 31]* Después que el Filósofo determinó acerca de las comunidades ordenadas para la ciudad, aquí determina acerca de la misma comunidad de la ciudad. (a) Y divide en tres partes. Primero muestra cuál es la comunidad de la ciudad. Segundo muestra que es natural (*Pol.* I,1,18). En tercer lugar habla acerca de la institución de la ciudad (*Pol.* I,1,19). (b) Acerca de lo primero muestra la condición de la ciudad en cuanto a tres cosas. Primero, por las cuales hay ciudad. Porque así como la villa se forma de muchas casas, así la ciudad de muchas villas.
[49] En segundo lugar, prueba esto porque como toda unión de todos los hombres se ordena a algo necesario para la vida, será perfecta comunidad la que se ordena para que el hombre posea suficientemente cualquier cosa que es necesaria para la vida; y tal comunidad es la ciudad. En efecto, es de la naturaleza de la ciudad que en ella se encuentren todas las cosas que bastan para la vida humana, así como acontece con la existencia (*sicut contingit esse*). Y a causa de esto se compone de muchas villas, en una de las cuales se ejercita el arte de la fabricación, en otra el arte del tejido, y así acerca de otras. De donde es manifiesto que la ciudad es una comunidad perfecta.
[50] En tercer lugar muestra a qué está ordenada la ciudad.
[51] Es decir, para que los hombres encontraran suficientemente por lo cual pudiesen vivir; pero de la existencia de ella proviene que los hombres no sólo vivan, sino que vivan bien.
[52] En cuanto por las leyes de la ciudad se ordena la vida de los hombres hacia las virtudes.

(*Pol.* I,1,18)[53] De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin[54]. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación *perfecta*, ya hablemos del hombre *el cual posee la perfección después de la generación de él mismo, e igualmente* del caballo o de la casa[55]. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor[56].

Excluye el error (segundo de I,1,8)
La institución de la ciudad
El hombre es un animal civil (segundo de I,1,18)
Dos razones

(*Pol.* I,1,19)[57] De todo esto resulta, pues, manifiesto que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un

---

[53] (*mb* 18; *Bk* 1252b30-1253a1) *[Mt. 32]* Muestra que la comunidad de la ciudad es natural. Y acerca de esto hace tres cosas. (a) Primero, muestra que la ciudad es natural. Segundo, que el hombre es naturalmente un animal civil (*Pol.* I,1,19). En tercer lugar, qué es primero según la naturaleza, si un hombre, o bien (*aut*) la casa o (*vel*) la ciudad (*Pol.* I,1,21). (b) Acerca de lo primero da dos razones.

[54] Prueba que la naturaleza sea el fin de las cosas naturales por la siguiente razón.

[55] De modo que por naturaleza de la casa se entienda la forma de la misma. Pero la disposición de la cosa que tiene perfecta su generación, es fin de todas aquellas cosas que se encuentran antes de la generación de la misma; por lo tanto, aquello que es fin de los principios naturales por los cuales algo se genera, es la naturaleza de la cosa. Y de este modo generándose la ciudad a partir de las dichas comunidades, que son naturales, ella misma será natural. *[Mt. 33]* Y da una segunda razón.

[56] Y así, siendo la ciudad la comunidad que tiene propiamente (*per se*) la suficiencia de la vida, ella misma es fin de las mencionadas comunidades. De donde es evidente que esta segunda razón se toma de la prueba menor de la razón precedente.

[57] (*mb* 19; *Bk* 1253a1-7) *[Mt. 34]* (a) Muestra que el hombre es naturalmente un animal civil. Y primero concluye esto a partir de la naturalidad de la ciudad. Segundo, lo prueba por la operación propia de la misma. (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, muestra lo propuesto. Segundo, excluye la duda. Concluye por lo tanto, en primer lugar, a partir de las premisas, que la ciudad es de aquellas cosas que son según la naturaleza. Y no siendo la ciudad sino una congregación de hombres, se sigue que el hombre sea un animal naturalmente civil. *[Mt. 35]* Puede alguien, sin embargo, dudar por esto, que aquellas cosas que son según la naturaleza se encuentran en todo.

animal social *político*, y que el insocial por naturaleza y no por azar[58]. *Pero si hay algún hombre que no sea civil, a causa de la naturaleza, o es un inútil, porque esto acontece por la corrupción de la naturaleza humana o es mal hombre* o más que hombre[59], como aquel a quien Homero increpa: «sin tribu *a causa de la maldad*, sin ley[60], sin hogar[61]», porque el que es tal por naturaleza es además amante de la guerra *en cuanto litigioso, como si existiese sin yugo*, como una pieza aislada en los juegos[62].

Se prueba por la operación del hombre que es un animal civil

(*Pol.* I,1,20)[63] La razón por la cual el hombre es, más que la abeja o cualquier animal gregario, un animal social *político* es evidente: la naturaleza, como solemos decir, no hace nada en vano[64]; *vemos en efecto que habiendo algunos otros animales que tienen voz*, el hombre es el único animal que tiene palabra[65]. La voz es signo del dolor y del

---

Pero no todos los hombres se encuentran como habitantes de las ciudades. Y por ello, para excluir esta duda dice lo siguiente.

[58] Ya sea porque son expulsados de la ciudad, o a causa de la pobreza tienen necesidad de cultivar los campos o de custodiar los animales. Y es evidente que esto no es contrario a aquello que ha sido dicho, que el hombre sea naturalmente civil: porque también otras cosas naturales a veces faltan a causa del azar; por ejemplo, cuando a alguien se le amputa la mano, o cuando se le priva de un ojo.

[59] En cuanto que tiene la naturaleza más perfecta que otros hombres que viven en comunidad, y de esta manera puede propiamente (*per se*) bastarse a sí mismo sin la sociedad de los hombres, así como aconteció con Juan Bautista, y el beato Antonio Eremita. Y añade a lo dicho.

[60] En efecto, dice acerca del mismo que era "sin tribu", porque no podía ser contenido por el vínculo de la amistad; y "sin derecho", porque no podía ser contenido bajo el yugo de la ley.

[61] Porque no podía ser contenido bajo la regla de la razón.

[62] Los cuales no son sociales sino voraces.

[63] (*mb* 20; *Bk* 1253a7-18) *[Mt. 36]* Prueba por la propia operación del hombre que es un animal civil.

[64] Porque siempre opera hacia un fin determinado. Por lo cual, si la naturaleza atribuye a alguna cosa algo que es de suyo ordenado a algún fin, se sigue que aquel fin es dado a aquella cosa por naturaleza.

[65] En efecto, aunque algunos animales muestren locución humana, propiamente no hablan, porque no entienden lo que dicen, sino que profieren tales voces por una cierta repetición. Hay una diferencia entre la palabra y la simple voz.

placer[66], y por eso la tienen también los demás animales, pues su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros *por algunas voces naturales*[67]; [*Mt. 37]* pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo dañoso, lo justo y lo injusto[68], y es exclusivo del hombre, frente a los demás animales, el tener, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, etc. *que por la palabra pueden significarse*[69], y la comunidad de estas cosas es lo que constituye la casa y la ciudad *así pues, el hombre es naturalmente un animal doméstico y civil.*

Qué es primero según la naturaleza: el hombre, la casa o la ciudad

(*Pol.* I,1,21)[70] La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros[71], porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo *del hombre*, no habrá pie ni mano, a no ser equívocamente, como se puede llamar mano a una de piedra: una mano muerta será algo semejante[72]. Todas las cosas se definen por su función y sus facultades *por las cuales opera*[73], y cuando éstas de-

---

[66] Y por consecuencia de las otras pasiones, como de la ira y del temor, todas las cuales se ordenan a la delectación y la tristeza como se dice en *Eth. Nic.* II.

[67] Así como el león por el rugido y el perro por el ladrido, en lugar de los cuales nosotros tenemos interjecciones.

[68] La justicia y la injusticia consisten en que algunos se igualen (*adeaquantur*) o no se igualen en las cosas útiles y nocivas. Y por ello el habla es propia de los hombres.

[69] Siendo dada, por lo tanto, al hombre la palabra por naturaleza, y estando la palabra ordenada a que los hombres se comuniquen entre sí en lo útil y lo nocivo, lo justo y lo injusto, y otras cosas de la misma naturaleza; se sigue, debido a que la naturaleza nada hace en vano, que naturalmente los hombres en estas cosas se comuniquen entre sí.

[70] (*mb* 21; *Bk* 1253a18-29).

[71] *[Mt. 38]* Lo muestra por la siguiente razón. Es necesario que el todo sea mayor que la parte, en el orden de la naturaleza y de la perfección. Pero esto debe entenderse acerca de la parte de la materia, no acerca de la parte de la especie, como se sostiene en *Met*. VII. Y esto lo prueba de la siguiente manera.

[72] Y esto porque tal parte se corrompe corrompido el todo. Aquello que está corrompido no retiene la especie, de la cual se toma la definición (*ratio*) definitiva. De donde es evidente que no permanece la misma definición (*ratio*) del nombre, y así el nombre se predica equívocamente. Y que la parte se corrompa, corrupto el todo, lo muestra por lo siguiente.

[73] Así como la definición de pie es que sea un miembro orgánico que tiene la facultad para caminar.

jan de ser lo que eran, *facultad y función*, no se debe decir que las cosas son las mismas *según la especie*[74], sino del mismo nombre[75]. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo[76], porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo, y el que no puede vivir en sociedad *en compañía de la ciudad a causa de su maldad, es peor que un hombre, y casi bestia*, o no necesita nada por su propia suficiencia; *a causa de lo cual* no es miembro de la ciudad *y es mejor que hombre*, una bestia o *casi como* un dios[77].

Conclusión a partir de las premisas

(*Pol.* I,1,22)[78] Es natural en todos *los hombres* la tendencia a una comunidad tal *de la ciudad así como también a las virtudes*[79], pero el primero que estableció *la ciudad* fue causa de los mayores bienes *para los hombres*; porque así como el hombre perfecto es el mejor de los animales[80], apartado de la ley y de la justicia *el hombre* es el peor de todos *los animales*[81]: la peor injusticia es la que tiene armas *esto es, auxilios para hacer el mal*, y el hombre *según su naturaleza* está naturalmente dotado de armas para servir a la prudencia y la virtud[82] pero *cuando el hombre es malo*, puede usar *las armas* para las cosas más

---

[74] Sino que se dice *pie* equívocamente.

[75] Y la misma razón es de aquellas partes de esta naturaleza que se dicen partes de la materia, en la definición de las cuales se coloca el todo, así como en la definición del semicírculo se incluye el círculo. El semicírculo es la media parte del círculo. De otro modo es acerca de las partes de la especie, que se colocan en la definición del todo, así como las líneas se incluyen en la definición del triángulo.

[76] *[Mt. 39]* Así es claro que el todo es mayor naturalmente que las partes de la materia, por más que las partes sean primeras en el orden de la generación. Pero cada uno de los hombres se comparan a la ciudad total como las partes del hombre al hombre. Porque así como la mano o el pie no puede existir sin el hombre, así tampoco un solo hombre es de suyo (*per se*) autosuficiente para vivir separado de la ciudad.

[77] Se concluye por lo tanto, a partir de las premisas, que la ciudad es anterior según la naturaleza que un hombre.

[78] (*mb* 22; *Bk* 1253a29-38) *[Mt. 40]* Procede acerca de la institución de la ciudad concluyendo a partir de las premisas.

[79] Pero así como las virtudes se adquieren por los ejercicios humanos como se dice en *Eth. Nic.* II, así las ciudades son instituídas por la actividad humana.

[80] *[Mt. 41]* Si se perfecciona en él la virtud, a la cual tiene una inclinación natural.

[81] Lo cual prueba de la siguiente manera.

[82] Que de suyo están ordenadas al bien.

opuestas *a fin de hacer el mal*[83]. Por eso *el hombre*, sin virtud, *en cuanto a la corrupción del irascible*, es el más impío y salvaje de los animales *porque es cruel y sin sentimiento, y en torno a la corrupción del concupiscible* el más lascivo *en cuanto a la voracidad* y glotón *de las comidas*. La justicia, en cambio, es cosa de la ciudad, ya que la Justicia es el orden de la comunidad civil[84], y consiste en el discernimiento de lo que es justo[85].

[83] Así como por la astucia maquina diversos fraudes, y por la abstinencia que puede realizar para tolerar el hambre y la sed; de tal manera que persevere más en la maldad, e igualmente acerca de otras.

[84] Pero el hombre se conduce (*reducitur*) a la justicia por el orden civil, lo cual es evidente por aquello que entre los griegos se conoce con el mismo nombre como orden de la comunidad civil, y juicio de justicia, es decir, *dike*.

[85] De donde es manifiesto que aquel que instituye la ciudad elimina a los hombres que serían los más malos, y conduce a aquellos para que sean los mejores según la justicia y las virtudes.

LIBRO I, Lección 2

(*Bk.*1253b - 1254a17)

Lo que pertenece a la ciudad

Lo que respecta a la casa

[C. 3] (*Pol.* I,2,1)[1] Una vez que hemos puesto de manifiesto *a partir de las premisas* de qué partes consta la ciudad[2], tenemos que hablar, en primer lugar, de la administración doméstica *que es la gobernadora o rectora de la casa*, ya que toda ciudad se compone de casas *como partes de ella.*

Lo que respecta a la casa

(*Pol.* I,2,2)[3] Las partes de la administración doméstica corresponden a aquellas de que consta a su vez la casa, *esto es, la familia doméstica* y la casa perfecta consta de esclavos y libres[4]. Ahora bien, como todo se debe examinar por lo pronto en sus menores elementos *para que sea más fácil el conocimiento, por ello debe decirse* que las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la mujer, el padre y los hijos[5], habrá que considerar respecto de

---

[1] (*mb* 23; *Bk* 1253b1-4) *[Mt. 42]* . Puesto el Proemio en el cual muestra la condición de la ciudad y sus partes, aquí procede a tratar la ciencia política. (a) Y en primer lugar, según el modo asignado previamente, determina aquellas cosas que pertenecen a las primeras partes de la ciudad (*Pol.* I,2,1). En segundo lugar determina aquellas que pertenecen a la ciudad misma, en el libro II, en *Pol.* II,1,1. (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero habla de cuál es la intención (*Pol.* I,2,1). Segundo, expone el propósito (*Pol.* I,2,5). (c) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, habla de aquellas que intenta determinar (*Pol.* I,2,1). En segundo, en qué orden (*Pol.* I,2,4). (d) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, afirma que debe determinarse acerca de aquellas cosas que pertenecen a la casa (*Pol.* I,2,1). En segundo lugar, enumera aquellas que pertenecen a la casa (*Pol.* I,2,2).

[2] *[Mt. 43]* Pues conviene para conocer el todo, conocer antes las partes, como arriba ha sido establecido.

[3] (*mb* 24; *Bk* 1253b4-11) *[Mt. 44]*. Enumera aquellas cosas que pertenecen a la casa. (a) Y primero aquellas que pertenecen a la misma como partes. En segundo lugar, aquellas que pertenecen como partes necesarias (*Pol.* I,2,3). (b) Dice en primer lugar que las partes de la casa son de las cuales la casa esta constituída.

[4] Dice perfecta porque en la casa del pobre hay un buey como sirviente, como arriba ha sido dicho.

[5] Estas son tres combinaciones de las cuales la tercera nace de la segunda, y por ello arriba la omite.

estas tres relaciones qué es y cómo debe ser cada una[6], a saber, la heril *que se llama despótica, la cual es la relación del señor y el siervo, esto es, dominativa*, la conyugal -pues la unión del hombre y la mujer carece de nombre[7]-, y la procreadora *o la relación del padre y el hijo* -ésta tampoco tiene nombre adecuado[8]-: Queden, pues, así denominadas las tres relaciones que hemos mencionado.

Primero, lo que le pertenece como partes

(*Pol.* I,2,3)[9] Hay una tercera parte *que se llama pecunial* que para algunos coincide con la administración doméstica y para otros es la parte más importante de ella[10]; tendremos que examinarlo; me refiero a la llamada crematística.

En qué orden se intenta determinar esto

(*Pol.* I,2,4)[11] En primer lugar, pues, hablaremos del amo y del esclavo *y esta consideración será útil para dos cosas. Primero* para ver lo relativo a las necesidades de la vida práctica, *como, por ejemplo, para ejercitar el dominio respecto de los siervos. Y en segundo lugar para ver* si podemos llegar en el conocimiento de esta relación a una teoría mejor que las hoy admitidas *que habían establecido los antiguos acerca del dominio y la servidumbre.*

Se expone el propósito (segundo de I,2,1)
Relación del señor y el siervo
Opiniones sobre el dominio y la servidumbre
Dos opiniones

(*Pol.* I,2,5)[12] Unos opinan, en efecto, que el señorío, *esto es, la parte dominativa* es una ciencia *por la cual alguien sabe dominar a*

---

[6] *[Mt. 45]* Y consecuentemente da los nombres de estas combinaciones.
[7] En su tiempo, a la cual nosotros llamamos matrimonio.
[8] A ésta se le llama paterna.
[9] (*mb* 25; *Bk* 1253b11-14) *[Mt. 46]* . Coloca lo cuarto que pertenece a las cosas necesarias de la casa.
[10] Pues aquello en lo cual consiste de manera principal el cuidado de la casa es la adquisición y conservación de la riqueza (*pecunia*).
[11] (*mb* 26; *Bk* 1253b14-18) *[Mt. 47]* . Dice en qué orden debe tratarse esto.
[12] (*mb* 27; *Bk* 1253b18-23) *[Mt. 48]* . Determina aquellas cosas que propuso: y lo divide en dos partes. (a) En la primera determina acerca de la relación del señor y el siervo (*Pol.* I,2,4). En la segunda acerca de otras dos relaciones (*Pol.* I,10,1). (b) La primera se divide en dos. Primero, determina la relación del señor y el siervo (*Pol.* I,2,5). Y porque el siervo es una cierta posesión, por ello en la segunda parte determina acerca de la otra parte de la administración, que es la pecuniativa o posesiva (*Pol.* I 6,1). (c) Acerca de lo primero

los siervos y que el gobierno de la casa, *por la que alguien sabe gobernar la casa*, el del amo, el de la ciudad y el del rey, *por la que alguien sabe gobernar a la ciudad,* son una misma cosa, como dijimos al principio *en el proemio*[13]; otros, que la dominación es contraria a la naturaleza *y que es ordenada por la sola ley*, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, *esto es, que haya algunos siervos*, puesto que es por violencia *que unos hagan a otros siervos.*

Verdad de las opiniones
Naturaleza de la servidumbre
Algo necesario para conocer su naturaleza
Cuatro cosas

[C. 4] (*Pol.* I,2,6)[14] Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa y el arte adquisitivo una parte de la administración doméstica, ya que sin las cosas necesarias *para la vida*[15] son imposibles la vida *en la casa* y el bienestar; y en la administración doméstica, lo mismo que en las artes determinadas, es necesario disponer de los instrumentos adecuados si ha de llevarse a cabo su obra[16].

Una división de instrumentos

(*Pol.* I,2,7)[17] Los instrumentos pueden ser inanimados o animados; por ejemplo, el timón del piloto *de la nave* es *instrumento* inanimado,

---

hace dos cosas. Primero, describe las opiniones de algunos acerca del dominio y la servidumbre (*Pol.* I,2,5). En segundo lugar, determina la verdad de ellas (*Pol.* I,2,6). *[Mt. 49]* (d) En cuanto a lo primero da dos opiniones. La primera es la siguiente.

[13] La otra opinión es la siguiente.

[14] (*mb* 28; *Bk* 1253b23-27) *[Mt. 50]* . Determina la verdad acerca del dominio y la servidumbre. (a) Y primero determina la naturaleza (*ratione*) de la servidumbre (*Pol.* I,2,28). En segundo lugar investiga acerca de las opiniones anteriores (*Pol.* I,3,30). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero antepone ciertas cosas necesarias para conocer la naturaleza (*ratione*) de la servidumbre (*Pol.* I,2,28). En segundo lugar concluye de las premisas la definición (*definitionem*) de siervo (*Pol.* I,2,29). *[Mt. 51]* (c) Para lo primero pone cuatro cosas. Acerca de las cuales da la primera.

[15] Que por las posesiones se posee; y esto lo prueba por la similitud con las artes.

[16] Así como al orfebre le es necesario poseer un martillo si debe hacer un cuchillo. Y de esta manera al gobernador de la casa le es necesario poseer propiedades (*res possesas*) para la obra propia, a manera de ciertos instrumentos.

[17] *(mb* 28-1; *Bk* 1253b27-39) *[Mt. 52]*. En segundo lugar pone una sola división de instrumentos.

el vigía, animado[18], pues el subordinado hace las veces de instrumento en las artes[19]. *Así como en las obras de arte hay un doble instrumento*, así también los bienes que se poseen *en la casa* son un instrumento *inanimado* para la vida[20]; la propiedad *de la casa* en general *es* una multitud de instrumentos, el esclavo es una *cierta* posesión animal, *se seguiría así que sería un órgano animado que sirve a la vida doméstica* y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos[21]. Si todos los instrumentos *inanimados* pudieran cumplir su cometido *conforme el deseo del dueño, que lo conoce*, como cuentan de las estatuas de Dédalo *que por el ingenio de la plata viva se movían a sí mismas* o de los trípodes *de un cierto templo* de Hefesto *que se decía dios del fuego*[22], de los que dice el poeta que entraban por sí solos en la asamblea de los dioses *como si pelearan para servir en el ministerio del templo*. Si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros *a quienes se les llama arquitectos* no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos.

Segunda división de instrumentos

(*Pol.* I,2,8)[23] Ahora bien, los que se suelen llamar instrumentos lo son de producción *de las artes*, mientras que las posesiones *que son instrumentos de la casa* son instrumentos de acción[24]; la lanzadera *que*

---

[18] Esto es, aquel que custodia la parte anterior de la nave, que llamamos proa, y que obedece al piloto.

[19] Porque así como el instrumento es movido por el artífice, así también el instrumento es movido por el deseo del que ordena.

[20] Por ejemplo el lecho o el vestido, que son ciertos instrumentos que se necesitan para la vida humana.

[21] Y el siervo es un instrumento en la casa porque él mismo usa de otros instrumentos, y los mueve; y para esto necesitamos del ministro y del siervo.

[22] Algunos de los cuales eran dipuestos de tal modo por el artificio humano, o por el arte de la necromancia.

[23] (*mb* 28-2; *Bk* 1254a1-5) *[Mt. 53]* En tercer lugar da la segunda división de los instrumentos.

[24] Prueba esta división por una doble razón. Primero, porque instrumentos de producción (*organa factiva*) se llaman aquellos por los cuales algo se produce (*fit*) además del uso mismo del instrumento. Y esto lo vemos en los mismos instrumentos del arte.

usan los tejedores produce algo aparte de su funcionamiento *a saber, la tela*[25]; el vestido y el lecho, únicamente su uso[26].

Segunda razón

(*Pol.* I,2,9)[27] Así pues, como la producción y la acción difieren esencialmente[28] y ambas necesitan de instrumentos, *por lo tanto* estos presentarán necesariamente las mismas diferencias *en esencia*. La vida, *esto es, la relación doméstica,* es acción, no producción, y por ello el esclavo es un subordinado, *un instrumento del ministro* para la acción.

Cómo el siervo es poseído por el señor

(*Pol.* I,2,10)[29] De la posesión se habla en el mismo sentido que de la parte: la parte no sólo es parte de otra cosa, sino que pertenece totalmente a ésta[30], y lo mismo la posesión[31]. *Por lo que siendo el siervo una cierta posesión*, el amo no es del esclavo otra cosa que amo, pero no le pertenece, mientras que el esclavo no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece por completo.

Definición de siervo a partir de las premisas

(*Pol.* I,2,11)[32] De aquí se deduce claramente cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo[33]: *siendo el siervo esto mismo que es, de otro,*

---

[25] Pero de las posesiones que son instrumentos de la casa, no resulta algo más allá que el uso de las mismas.

[26] Por lo tanto, estos instrumentos no son de producción tal como los instrumentos de las artes.

[27] (*mb* 28-3; *Bk* 1254a5-8) Da la segunda razón, la cual es que hay instrumentos diversos de las cosas diversas.

[28] Pues la producción (*factio*), es la actividad (*operatio*) por la cual algo se lleva a cabo (*fit*) en la materia exterior, como el cortar y el destruir: mientras que la acción (*actio*) es una actividad que permanece en el operante y que pertenece a su vida, como se dice en *Met*. IX.

[29] (*mb* 28-4; *Bk* 1254a8-13) *[Mt. 54]* En cuarto lugar muestra de qué manera el siervo es poseído por el señor. Y dice que es lo mismo la comparación de la cosa al poseedor que de las partes al todo.

[30] Así como decimos mano del hombre, y no sólo decimos que sea una parte del hombre.

[31] Por ejemplo el vestido no sólo se dice que sea posesión del hombre, sino que absolutamente (*simpliciter*) es del mismo hombre.

[32] (*mb* 29; *Bk* 1254a13-17) *[Mt. 55]* Concluye de las premisas la definición de siervo.

[33] Así pues, la virtud se refiere a la acción, mientras que el oficio es lo conveniente de algún acto. Siendo el siervo de otro, como ha sido dicho.

como ha sido dicho, el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión *quien no puede regirse sino por otro, en razón de que* la posesión es un instrumento activo e independiente[34].

[34] De lo cual puede concluirse la siguiente definición de siervo: el siervo es el instrumento animado, activo, que existe independiente de otro hombre.
En esta definición el instrumento se coloca como un *género*, y se añaden *cinco diferencias.* Cuando se dice *animado* se distingue de los instrumentos inanimados; cuando se dice *activo* se distingue del artífice que ejecuta, quien es instrumento animado para la producción; cuando se dice que *existe de otro,* se distingue del libre, quien a veces sirve en la casa, no como una cosa poseída, sino por voluntad o por medio de un salario. Cuando se dice *independiente*, se distingue de la parte que es de otra no independiente, como la mano. Cuando se dice *de otro hombre,* se distingue de los animales brutos que son cosas poseídas independientes.

LIBRO I, Lección 3

(*Bk.* 1254a17 - 1255a2)

Si la servidumbre es natural
Se aleja una duda
Opiniones contrarias (segundo de I,2,6)

[C. 5] (*Pol.* I,3,1)[1] Hemos de considerar ahora si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole *de siervo, y además* si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza[2].

Se prueba una parte de la duda
Modo por el cual debe sustentarse

(*Pol.* I,3,2)[3] No es difícil examinar teóricamente estas cuestiones *y la verdad de las dichas*, ni tampoco llegar a conocerlas por la experiencia de las cosas que suceden.

Se muestra lo propuesto
Primero, por las cosas que suceden
Cuatro cosas

(*Pol.* I,3,3)[4] Regir y ser regidos no sólo son cosas necesarias *o que proceden de la violencia* sino convenientes *a la salud de los hombres*[5],

---

[1] (*mb* 30; *Bk* 1254a17-20) *[Mt. 56]* Después que el Filósofo mostró la naturaleza (*rationem*) y virtud del siervo, aquí procede a investigar acerca de las opiniones dichas arriba. (a) Y primero investiga si la servidumbre es natural (*Pol.* I,3,1). Segundo, si la dominativa será lo mismo que la política (*Pol.* I,5,1). (b) Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero, aleja una duda (*Pol.* I,3,1). Después la determina probando una parte (*Pol.* I,3,2). En tercer lugar, muestra de qué manera otra parte de la duda tiene igualmente la aprobación (*Pol.* I,4,1).

[2] *[Mt. 57]* Lo cual remite a las dos cuestiones antecedentes. En efecto, si toda servidumbre es contra naturaleza, entonces nadie es naturalmente siervo, y además no será justo ni digno que alguien sirva: lo que es contra naturaleza no es digno ni justo.

[3] (*mb* 31; *Bk* 1254a20-21) *[Mt. 58]* Determina la cuestión propuesta sosteniendo dos cosas: (a) que algún hombre es naturalmente siervo y que a alguno es digno y conveniente servir. (b) Y acerca de esto hace dos cosas. Primero, propone el modo por el cual esto deba ser sostenido (*Pol.* I,3,2).

[4] (*mb* 31-1; *Bk* 1254a21-28) Hace lo segundo. Según los dos modos muestra lo propuesto. (c) Y primero, por las cosas que suceden (*Pol.* I,3,3). Segundo por la razón (*Pol.* I,3,4). *[Mt. 59]* (d) Acerca de lo primero propone cuatro cosas (*Pol.* I,3,3), de las cuales la primera es la siguiente.

[5] Y esto pertenece a la segunda cuestión. Lo que es conveniente a alguno, parece serle digno y justo. Lo segundo es lo siguiente.

y ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir[6]. Hay muchas formas de regir y muchas formas de ser regido[7] y siempre es mejor el mando sobre mejores subordinados; por ejemplo, el ejercido sobre el hombre es mejor que el que se ejerce sobre el animal[8], porque la obra llevada a cabo con mejores elementos es mejor, *por lo tanto el gobierno es mejor*[9], y dondequiera que uno rige y otro es regido se realiza una obra.

Segundo, por la razón
Por qué algunos son naturalmente siervos
Premisa mayor

(*Pol.* I,3,4)[10] En efecto, en todo aquello que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos *así como los miembros del cuerpo se continúan para la constitución del todo,* o separados, *así como por la multitud de soldados se constituye un solo ejército*, aparecen siempre el rector y el regido *y esto es natural y necesario, como es evidente por cada uno de los ejemplos*.

---

[6] Y esto pertenece a la primera cuestión: lo que se encuentra al instante en alguien, parece ser natural. Lo tercero es lo siguiente.

[7] De distinta manera domina el hombre a la mujer, que el señor al siervo, que el rey al reino. Y esto pertenece a la misma cuestión: en efecto, aquello que se encuentra naturalmente en la realidad, se diversifican según la diversidad de las cosas. Lo cuarto es lo siguiente.

[8] Y esto lo prueba por la siguiente razón. Todo gobierno y sujeción se ordena a alguna obra, en efecto, quien es sometido obedece al que rige en alguna obra.

[9] Y esto cuarto pertenece a la primera cuestión: las cosas que naturalmente se encuentran, son mejores en tanto que son de los mejores.

[10] (*mb* 32; *Bk* 1254a28-31) *[Mt. 60]* Muestra lo propuesto por medio de la razón. (a) Y primero da la razón para sostener que algunos son naturalmente siervos, a los cuales les es necesario servir (*Pol.* I,3,4). En segundo lugar muestra que sean de esta manera (*Pol.* I,3,10). (b) Acerca de lo primero da la razón: cualquier cosa compuesta de una pluralidad, en ella hay algo principal y algo sujeto naturalmente, y esto es necesario. Y la multitud de hombres está constituída de una pluralidad, por tanto, es natural y necesario que uno rija y otro sea sometido. La razón de la premisa menor es manifiesta por lo ya dicho: en lo que ya se dijo se sostiene que el hombre es naturalmente un animal político, y de esta manera es natural que una multitud se constituya de muchos hombres. *[Mt. 61]* (c) Por lo que, sostenidas ya aquellas cosas, prueban la mayor: y así en este razonamiento hace tres cosas. Primero da la mayor (*Pol.* I,3,4). Segundo, la prueba (*Pol.* I,3,5). En tercero, infiere la conclusión (*Pol.* I,3,9).

Se prueba la premisa mayor

Primero, en las cosas inanimadas

(*Pol.* I,3,5)[11] Y esto acontece en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza, porque también en lo inanimado existe cierta jerarquía como la que implica la armonía[12]. Pero esta cuestión es quizá propia de una indagación más popular.

Segundo, en las partes del hombre

(*Pol.* I,3,6)[13] El ser vivo consta en primer lugar de alma y cuerpo[14], de los cuales el alma es por naturaleza el elemento rector y el cuerpo el regido[15]. Pero hemos de estudiar lo natural en los seres que se mantienen fieles a su naturaleza y no en los corrompidos *porque de este modo se separan de la naturaleza*; por tanto *para juzgar qué parte principia naturalmente en el hombre*, hemos de considerar al hombre mejor dispuesto en cuerpo y alma, en el cual es evidente *que el alma domine al cuerpo*, porque en los de índole o condición perversa el cuerpo parece muchas veces regir al alma *porque prefieren lo grato para el cuerpo a lo grato para el alma*, por su disposición mala y antinatural[16]. Decimos, pues, que el imperio despótico *por el cual el señor domina a los siervos* y el político, *por el que el rector de la ciudad domina a los libres,* pueden observarse primero en el ser vivo *que es el hombre, y que se encuentra entre las partes del hombre*, ya que

---

[11] (*mb* 33; *Bk* 1254a31-34) *[Mt. 62]* Prueba lo propuesto de cuatro maneras. Primero, en las cosas inanimadas (*Pol.* I,3,5). Segundo en las partes del hombre (*Pol.* I,3,6). En tercer lugar en el género de los animales (*Pol.* I,3,7). Y cuarto, en la diferencia de los sexos (*Pol.* I,3,8). Dice que la verdad de las proposiciones dichas se encuentra en las cosas inanimadas, no porque les sea propio, sino porque es común a la naturaleza toda.

[12] Lo cual puede entenderse de dos maneras. De un primer modo, acerca de la armonía de los sonidos, porque siempre en las voces que son consonantes alguna voz predomina, según que se juzgue toda la armonía. Puede también entenderse acerca de la armonía de los elementos en el cuerpo mixto, en el cual siempre uno de los elementos es predominante.

[13] (*mb* 34; *Bk* 1254a34-b9) *[Mt. 63]* Muestra lo propuesto en las partes del hombre.

[14] Esta composición se dice primera, no en cuanto al orden de la generación, sino según la principialidad, porque es la más principal de las partes.

[15] Pero puede alguien decir que esto no es natural, al no encontrarse en todas las cosas; y por ello para excluir esto dice lo que debe juzgarse que sea natural.

[16] *[Mt. 64]* Muestra consecuentemente que el gobierno que hay en las partes del animal tiene cierta similitud con el gobierno exterior.

el alma ejerce sobre el cuerpo un imperio despótico[17], y la inteligencia un imperio político o regio[18] sobre el apetito; en ellos, *es decir, en los regímenes*, resulta manifiesto que es conforme a la naturaleza y conveniente que el cuerpo sea regido por el alma, y la parte afectiva, *esto es, el apetito que se sujeta a las pasiones, para que sea regido* por la inteligencia y la parte dotada de razón; mientras que la igualdad entre estas partes o la relación inversa *a aquella que debe principiar*, son perjudiciales para todas[19].

Tercero, en el género de los animales

(*Pol.* I,3,7)[20] También esto es igualmente válido para el hombre y para los demás animales *porque natural y conveniente es que el hombre domine a los demás*, pues los animales domésticos *a los cuales el hombre domina* son mejores por naturaleza que los salvajes *en cuanto que participan de alguna manera del régimen de la razón*, y para todos *los animales* es mejor vivir sometidos a los hombres porque así *en muchos casos* consiguen su seguridad *corporal, que por sí solos no pueden conseguir*[21].

Cuarto, en la diferencia de los sexos

(*Pol.* I,3,8)[22] Asimismo, tratándose de la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda inferior por naturaleza, el primero rige, la segunda es regida[23].

---

[17] En el cual el siervo en nada puede resistir al señor, porque el siervo, es en sí mismo (*simpliciter*) del señor, como arriba fue dicho; y así vemos en los miembros del cuerpo, es decir en las manos y en los pies, que al momento, sin contradicción, por el mandato del alma se aplican a la acción.

[18] Que es de los libres, por lo que pueden contradecir en algunas cosas, e igualmente el apetito cuando no sigue la razón. Y la razón de esta diversidad es que el cuerpo no puede moverse sino por el alma, y por ello se sujeta totalmente a ella; pero el apetito puede moverse no sólo por la razón sino también por el sentido, y por ello no se sujeta totalmente a la razón.

[19] El cuerpo se corrompería si no se sujetara al alma, y el apetito estaría desordenado si no se sujetara a la razón.

[20] (*mb* 35; *Bk* 1234b10-13) *[Mt. 65]* Prueba lo mismo en el género de los animales.

[21] Así como es evidente cuando les son presentados por los hombres abundantes alimentos y remedios de salud.

[22] (*mb* 36; *Bk* 1254b13-14) *[Mt. 66]* Prueba lo mismo en la diferencia de los sexos.

[23] Debe atenderse que los primeros dos ejemplos son acerca del todo integral, mientras que los otros dos acerca del todo universal, que es el género o la especie: y así es evidente que dicha proposición tiene lugar en ambos.

Conclusión (de I,3,4)

(*Pol.* I,3,9)[24] Lo mismo tiene que ocurrir necesariamente entre todos los hombres[25].

Se muestra que los siervos son tales
Primero, cuáles según el alma

(*Pol.* I,3,10)[26] Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre[27] -y tienen esta disposición *a saber, que unos sometan a otros, así como el hombre a las bestias o el alma al cuerpo*, todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar-, *pues quienes son capaces para ejercitar las obras corporales, pero impotentes para las obras de la razón* son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos *por los sabios* a esa clase de imperio *porque en éste se encuentra el régimen de la razón*, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro[28] -y por eso *naturalmente* es realmente de otro *como siervo*-.

Se comparan los hombres y los animales

(*Pol.* I,3,11)[29] Y *aquél que es naturalmente siervo* participa de la razón en medida suficiente para reconocerla, *pues recibe el sentido de la razón, a manera de enseñado por otro* pero sin poseer *el sentido de la razón por sí mismo*, mientras que los demás animales no se dan

---

[24] (*mb* 37; *Bk* 1254b14-16) *[Mt. 67]* Concluye lo propuesto.

[25] Tal como en las premisas, a saber, que natural y conveniente es que alguno rija y otro sea sometido.

[26] (*mb* 38; *Bk* 1254b16-21) *[Mt. 68]* Muestra quiénes son los que naturalmente rigen y son sometidos. (a) Y primero, cuáles son según el alma. En segundo lugar, cuáles según el cuerpo (*Pol.* I,3,12). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, muestra cuáles son según el alma quienes naturalmente rijan y sean sometidos. En segundo lugar, pone la comparación entre los hombres, quienes naturalmente son siervos, y los animales brutos, que también sirven naturalmente (*Pol.* I,3,11). (c) Dice primero, que como domina naturalmente el alma al cuerpo, también el hombre a las bestias.

[27] A causa de la eminencia de la razón en algunos, y el defecto en otros, estos son naturalmente señores de otros, según lo que también dice Salomón (*Prov.* 11,29), que *quien es estulto sirve al sabio.*

[28] En cuanto que no puede regirse por la propia razón, por la cual el hombre es dueño de sí; sino sólo por la razón de otro.

[29] (*mb* 39; *Bk* 1254b22-26) *[Mt. 69]* Compara, según la conveniencia y diferencia, al hombre naturalmente siervo con el animal bruto.

cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos[30]. En la utilidad, *es decir, en la ventaja que proviene por el servicio de ambos* difieren poco, *pues por lo mismo se nos presta el auxilio*: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo[31].

Segundo, cuál es según el cuerpo (de I,3,10)

(*Pol.* I,3,12)[32] La naturaleza quiere, *esto es, tiene un cierto ímpetu o inclinación para* sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos fuertes para los trabajos serviles *que a ellos les compete, como arar en el campo, y la ejecución de otras tareas similares* y los de aquéllos, *es decir, los cuerpos de los libres deben ser* erguidos *esto es, bien dispuestos según la naturaleza* e inútiles para tales menesteres *serviles, lo cual exige una complexión delicada*, pero útiles en cambio para la vida política, *en la cual los hombres libres se entretienen. Quien tiene miembros útiles para la vida política, tienen una disposición* -que se divide en actividad guerrera y pacífica-[33]. *Cuando falla la naturaleza en esto* ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos de libres, y *al revés*, otros *tienen* almas *de libres y cuerpos de siervos*[34].

---

[30] Los otros animales sirven al hombre no como si recibieran algún sentido de la razón por medio del hombre; por ejemplo, en cuanto a la memoria de aquellos que están bien o mal amaestrados por el hombre, incitados por el temor o el amor para servir al hombre. Y así en cuanto al modo de servidumbre hay una diferencia, en relación a que naturalmente el siervo sirve por la razón, mientras que el animal bruto por la pasión, el temor o el amor adquirido por la memoria bien o mal incitada por el hombre.

[31] El siervo, no naturalmente, cuando le falta la razón puede prestar ayuda por el consejo, o por alguna obra de la razón; mientras que de muchas maneras corporales puede el siervo servir, a causa de la razón, más que el animal.

[32] (*mb* 40; *Bk* 1254b27-34) *[Mt. 70]* Muestra cuáles sean siervos según el cuerpo. Primero, propone lo que intenta. Segundo, prueba lo propuesto (*Pol.* I,3,13).

[33] Para que en tiempo de guerra se tengan los miembros aptos para pelear, y para otras obras militares; mientras que en tiempo de paz para ejercitar otras obras civiles. Y aunque la naturaleza tenga la inclinación a causar la dicha diferencia de los cuerpos, sin embargo, cuando falla en esto, así como también en todas las otras cosas que se generan y se corrompen, sigue la naturaleza su efecto con frecuencia, y falla en pocas.

[34] *[Mt. 71]* Debe considerarse que el Filósofo aquí concluye a partir de las premisas en las cuales hablaba de la disposición del alma, porque siendo el cuerpo naturalmente a causa del alma, la naturaleza tiende a formar tal

Prueba

(*Pol.* I,3,13)[35] *La naturaleza se inclina a que haya una diversidad de cuerpos de los siervos y de los libres*, pues es claro que bastaría que su cuerpo fuera tan distinto del de los demás hombres *por parte del cuerpo, de manera que pareciera honrar a otros*, como lo son las imágenes de los dioses[36] para que todos afirmaran que estos hombres inferiores *respecto a tanta elegancia de la forma corporal* merecían ser esclavos[37].

En cuanto al alma

(*Pol.* I,3,14)[38] Y si esto es verdad tratándose del cuerpo, *es decir, que aquellos quienes fallan son dignos de servir a los sobresalientes*, con mucha más justicia deberá establecerse tratándose del alma *en cuanto que el alma es más noble que el cuerpo*. Pero la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo[39]. Es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa.

---

cuerpo cual sea conveniente al alma; y por ello tiende a aquellos que tienen almas de libres dar cuerpos de libres, e igualmente acerca de los siervos. Y esto siempre concuerda en cuanto a las disposiciones interiores: en efecto, no puede suceder que alguno tenga el alma bien dispuesta, si los órganos de la imaginación y de las otras fuerzas naturales y sensitivas están mal dispuestos: pero en la figura y la cantidad exterior y en otras disposiciones exteriores, puede encontrarse una discordancia, como aquí se afirma.

[35] (*mb* 41; *Bk* 1254b34-36) *[Mt. 72]* Prueba lo que dijera. Y primero, en cuanto al cuerpo (*Pol.* I,4,5). Y segundo, en cuanto al alma (*Pol.* I,3,14).

[36] Así como solemos decir comúnmente, cuando vemos a algunos de elegante forma que parecen ser como ángeles.

[37] De aquellos quienes les sobrepasan, según aquello de que "la imagen de Príamo es digna de imperio". Y siendo esto manifiesto en la máxima diferencia, lo mismo debe ser entendido en cuanto a la intención de la naturaleza, si no fuera tanta la diferencia.

[38] (*mb* 42; *Bk* 1254b37-a2) *[Mt. 73]* Prueba lo mismo por parte del alma.

[39] Y por ello se juzga más ordinariamente que algunos sean más dignos para dominar por parte del cuerpo que por parte del alma. *[Mt. 74]* Por último, concluye epilogando las dos conclusiones contenidas en este capítulo.

LIBRO I, Lección 4

(*Bk.* 1255a3 - 1255b15)

Otra parte de la duda tiene aprobación
Modo de servidumbre

[C. 6] (*Pol.* I,4,1)[1] No es difícil ver que los que sostienen la tesis contraria[2] también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos[3]: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley *puesta entre los hombres*, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra, *es decir, el siervo* es de los vencedores[4].

Dos dudas y las resuelve
diversas opiniones

(*Pol.* I,4,2)[5] Muchos entendidos en leyes denuncian, sin embargo, este derecho *acerca del número de los prisioneros* como denunciarían por ilegalidad a un orador *que les pareciera violento*; para ellos es cosa tremenda que el que puede ejercer violencia y es superior en fuerza haga de su víctima, su esclavo y vasallo. Y aun los sabios se dividen entre las dos opiniones expuestas[6].

Razones de la diversidad
Algo manifiesto

---

[1] (*mb* 43; *Bk* 1255a3-7) *[Mt. 75]* Después que el Filósofo muestra que algunos son naturalmente siervos, a los cuales es justo y conveniente servir, aquí muestra que la opinión contraria es, según una parte, verdadera. Y acerca de esto hace dos cosas. Primero, da el modo de servidumbre, en cuanto que se niega por algunos que el servir sea natural y justo (*Pol.* I,4,1). En segundo lugar, acerca de esto expone una duda y la resuelve (*Pol.* I,4,2).

[2] De aquellas cosas que han sido determinadas, aseverando que ninguna servidumbre es natural y justa.

[3] (*mb* 44; *Bk* 1255a7-12) Un sentido es según la aptitud natural, como arriba ha sido dicho, y el otro lo da en seguida.

[4] Y este derecho se usa casi entre todos los pueblos (*gentes*), de donde también, se llama derecho de gentes.

[5] *[Mt. 76]* Coloca una duda acerca de esta servidumbre legal. Y para esto hace tres cosas. Primero, da las diversas opiniones. Segundo, asigna las razones de la diversidad (*Pol.* I,4,3). Y tercero, resuelve la duda (*Pol.* I,4,5).

[6] Por lo que a algunos les perece que sea injusta, y a otros les parece de otro modo: y esta diversidad no sólo es entre el pueblo, sino también entre los sabios.

(*Pol.* I,4,3)[7] La causa de esta controversia y lo que produce la coincidencia parcial de los argumentos *de los sabios* es que en cierto modo la virtud[8], cuando ha conseguido recursos, *esto es, si no sucede lo contrario por un infortunio*, tiene también la máxima capacidad de imperar por la fuerza y *así es evidente que* el vencedor descuella siempre por algo bueno, *si por un infortunio no pasa otra cosa*, de modo que parece que sin virtud *de aquel que ejerce la violencia*, no hay fuerza, *y esto es manifiesto por sí mismo.*

Acerca de qué se da la duda

(*Pol.* I,4,4)[9] Y la controversia se reduce a la cuestión de la justicia[10]. Por esta razón, unos opinan que la justicia *de dicha ley* estriba en la benevolencia[11], y otros que la justicia está precisamente en que mande el más fuerte[12]. Porque aun separados y aparte estos argumentos, carece de toda fuerza persuasiva aquel argumento según el cual el superior en la virtud *que nace de los victoriosos* no debe regir y dominar[13].

Se prueba lo dicho
En cuanto al cuerpo (primero de I,3,13)
Se resuelve la duda
Cuándo sea justo servir

(*Pol.* I,4,5)[14] *Para que total y completamente determinemos la verdad de esta duda debe entenderse que* algunos, ateniéndose en su

---

[7] (*mb* 45; *Bk* 1255a12-16) *[Mt. 77]* Asigna la causa de la dicha diversidad. Y primero propone algo que es manifiesto. Y segundo, acerca de qué se dé la duda (*Pol*. I,4,4).

[8] Que se da por algún modo, esto es, o por sabiduría, o por constancia, o por fortaleza corporal o de cualquier otra manera.

[9] (*mb* 46; *Bk* 1255a16-21) *[Mt. 78]* Muestra qué queda bajo duda.

[10] De si a causa de la excelencia de cualquier virtud algunos deben ser gobernados por quienes les superan. Y por ello acerca de esto hay diversas opiniones.

[11] Esto es, introducido en favor de los vencedores, para que a causa de esto los hombres sean incitados a pelear fuertemente.

[12] Aquel que parece mejor en el sentido de que quien vence rige, según lo que Salomón dice en *Prov*. 12,24: «la mano laboriosa señorea; la perezosa se hace tributaria».

[13] Pues no tiene algo que sea eficaz para hacer cambiar el argumento, ni tampoco tiene alguna probabilidad sino aquello que comúnmente parece a los hombres.

[14] (*mb* 47; *Bk* 1255a21-24) *[Mt. 79]* Resuelve la dicha duda, (a) y muestra cuándo sea justo servir. Y en segundo lugar de qué modo sea conveniente

opinión a la justicia, *esto es, a lo justo en cuanto qué puede serlo en las cosas humanas* -puesto que la ley es una cosa justa-, consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan *del todo, es decir, absolutamente*[15].

Se hace evidente la solución
Primero, por las razones

(*Pol.* I,4,6)[16] Pues la causa de las guerras puede no ser justa[17], y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la es-

---

(*Pol.* I,4,11). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, da la solución. Y segundo, la hace evidente (*Pol.* I,4,6).

[15] Aprueba igualmente la segunda opinión, y la expone, sosteniendo que no se hablaba acerca de lo justo absolutamente (*simpliciter*), sino acerca de lo justo según un cierto aspecto (*secundum quid*), que es lo justo de la ley humana. En efecto, se dice justo absolutamente lo que es justo según su naturaleza; mientras que justo según un cierto aspecto lo que se refiere a la comodidad humana, que la ley intenta, porque a causa de la utilidad de los hombres son establecidas todas las leyes. Porque igualmente no es justo según la naturaleza que cualesquiera que son vencidos por los enemigos sean siervos; como acontece muchas veces a los sabios cuando son superados por los principiantes, y no se dice que esto sea justo absolutamente, y sin embargo lo es para la comodidad de la vida humana. En efecto, esto es útil también para aquellos que son vencidos, ya que a causa de esto son conservados por los que vencen, de tal modo que por lo menos vivan sujetos, por lo que también se dicen siervos por el servir; pero también para aquellos que vencen, porque por esto los hombres son incitados a pelear más fuerte: y que existan algunos fuertes peleadores conviene al trato (*conversationi*) humano para prohibir las maldades de las multitudes. *[Mt. 80]* Pero si pudiera la ley humana determinar eficazmente quiénes serían mejores según la mente, lejos de toda duda ordenaría, siguiendo la naturaleza, que serían los señores. Pero como esto no puede realizarse, la ley toma algún signo de preeminencia, por ejemplo, la victoria misma que proviene de alguna excelencia de la virtud, y por ello estatuye que los vencedores sean los señores de aquellos que son vencidos. Y debido a esto se dice justo en un cierto aspecto, porque fuera posible establecerse la ley; pero no es justo absolutamente. Y debe ser observado esto también en el hombre virtuoso según la mente: porque siendo el bien común mejor que el bien propio de uno solo, no debe infringirse lo que conviene al bien público, por más que no convenga a alguna persona privada.

[16] (*mb* 48; *Bk* 1255a24-28) *[Mt. 81]* Manifiesta la solución dada. (a) Y primero por las razones. Y segundo por aquellas cosas que comúnmente se dicen (*Pol.* I,4,7). (b) Acerca de lo primero da dos razones. La primera es que aquello que proviene de un principio injusto no es universalmente justo.

[17] Por ejemplo, cuando alguien no tiene justa causa para asumir la guerra: por lo tanto la servidumbre que se sigue de tal guerra no es universalmente justa.

clavitud[18]; de otro modo se dará el caso *si alguien dijera justamente que es siervo aquel a quien es indigno servir*, de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros *en la guerra* y vendidos[19].

Por aquello que comúnmente se dice
Primero, en cuanto a la servidumbre
Se propone lo dicho comúnmente

(*Pol.* I,4,7)[20] Por eso no quieren llamar a los mismos *hombres* esclavos *porque los hombres nobles cuando son capturados en la guerra son hechos esclavos*, sino *sólo* a los bárbaros, *que cuando son capturados son hechos siervos*.

De qué manera debe entenderse

(*Pol.* I,4,8)[21] .Cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza[22], como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes *desde el principio mismo del nacimiento* y otros no lo son *naturalmente* en ninguna.

Y segundo, por lo que se dice comúnmente sobre la libertad

(*Pol.* I,4,9)[23] Y lo mismo *dicen los hombres respecto de* la nobleza[24]: los griegos se consideran a sí mismos nobles no sólo entre

---

Da la segunda razón que es la siguiente. Acontece por la guerra que alguien para el cual es indigno el servir sea superado.

[18] Por lo tanto, no puede decirse que la servidumbre que procede de la guerra, universalmente sea justa. Prueba la menor.

[19] Y se seguiría además que los hijos de aquellos serían esclavos de los nacidos esclavos, lo cual parece inconveniente.

[20] (*mb* 49; *Bk* 1255a28-29) *[Mt. 82]* Prueba lo propuesto por aquello que comúnmente se dice. (a) Y primero por aquellas cosas que comúnmente se dicen acerca de la servidumbre. Y segundo por aquellas que comúnmente se dicen acerca de la libertad (*Pol.* I,4,9). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, propone lo dicho comúnmente. Y segundo, muestra de qué manera debe entenderse (*Pol.* I,4,8).

[21] (*mb* 50; *Bk* 1255a29-32) *[Mt. 83]* Muestra de qué modo debe entenderse.

[22] Servidumbre que se da en los bárbaros a causa de un defecto de la mente, y no en los hombres nobles capturados en la guerra.

[23] (*mb* 51; *Bk* 1255a32-38) *[Mt. 84]* Pone aquellas cosas que dicen los hombres acerca de la libertad. Y primero pone lo dicho. Y segundo, muestra de qué modo debe ser entendido (*Pol.* I,4,10).

[24] Esto es acerca de la libertad, pues noble (*ingenuus*) es quien ni es siervo ni es liberto.

ellos, *esto es cuando están en la propia casa y gobierno*, sino en todas partes *de la tierra*, pero a los bárbaros, *quienes son naturalmente siervos a causa de un defecto de razón* sólo en su país *son libres, a causa de un defecto y carencia de los que dominan*, juzgando que hay una nobleza y libertad absoluta *esto es, de quienes están bien dispuestos según la mente* y otra no absoluta *sino según un cierto aspecto, como los bárbaros*[25], como afirmaba la Helena de Teodecto: «fruto de dos raíces divinas, ¿quién se atrevería a llamarme sierva?»[26].

Cómo debe entenderse lo dicho

(*Pol.* I,4,10)[27] Al hablar así no distinguen al esclavo del libre, ni a los de alto y bajo linaje, sino por su virtud *referente a la mente* o vileza[28], pues estiman *digno* que lo mismo que los hombres engendran hombres y las bestias, bestias, los hombres buenos engendran hombres buenos[29]; no obstante, aunque la naturaleza tiende a esto, no siempre lo consigue[30].

---

[25] E induce a la confirmación de las palabras dichas.

[26] Y según un error de los gentiles quienes llamaban dioses a los grandes príncipes.

[27] (*mb* 52; *Bk* 1255a38-b4) *[Mt. 85]* Muestra de qué manera aquello que ha sido dicho que debe ser entendido.

[28] Así, porque aquellos que son virtuosos por la mente son libres y nobles, mientras que aquellos que son viciosos son siervos e innobles, según lo que el Señor dice en el Libro de los *Reyes* (I,II,30): «Quienes me dañan serán innobles».

[29] Y de aquí procede el honor de la nobleza, por lo que los hijos de los buenos son honrados en cuanto que son iguales a los padres en bondad.

[30] *[Mt. 86]* Proviene de la buena complexión del cuerpo y por naturaleza que alguien se incline más o menos a las obras de las virtudes o de los vicios, así como algunos naturalmente son iracundos y algunos mansos: y esto, a saber, la naturaleza corporal, pasa del padre hacia los descendientes, como en muchas cosas, así como también otras disposiciones corporales, como por ejemplo la belleza, la fortaleza y otras de la misma naturaleza; pero a causa de algún impedimento, a veces falla. Y por ello de buenos padres nacen muchas veces buenos hijos; pero a causa de algún impedimento no puede la naturaleza siempre hacer esto: y por ello a veces de padres bien dispuestos para la virtud nacen hijos mal dispuestos, así como de padres hermosos nacen hijos torpes, y de grandes, nacen pequeños. *[Mt. 87]* Sin embargo acontece que los hijos se distinguen de los padres en la bondad o la malicia no sólo a causa de la disposición natural del cuerpo, sino también a causa de la razón, que no necesariamente (*ex necesitate*) sigue la natural inclinación: por lo que acontece que los hombres que son similares a los padres en la disposición natural, a causa de otra instrucción y costumbre, son diferentes en las costumbres.

De qué modo es conveniente servir

(*Pol.* I,4,11)[31] Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia *que arriba fue expresada* y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza *sino según la ley*, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida *por naturaleza*, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo[32], y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar[33]. Pero el hacerlo mal, *si se domina también contra la aptitud natural* es perjudicial para ambos, *lo cual se prueba por lo siguiente*: pues *lo mismo necesita* la parte y el todo *de modo que la parte contiene al todo*, el cuerpo y el alma *de manera que el cuerpo sea regido por el alma*, y el esclavo[34] *se compara como* una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo *y esto distingue al siervo de la parte, como ha sido dicho*. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes, *esto es, que uno sea señor y otro siervo* y amistad recíproca *porque la relación de dos es en razón de amistad, en cuanto que necesita de cada uno*, y cuando no es éste el caso *según la naturaleza*, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario[35].

Igualmente si los hijos de padres buenos son buenos, serán nobles tanto según la opinión como según la verdad, pero si son malos, serán nobles según la opinión, pero innobles según la verdad de la realidad (*rei veritatem*): pero al contrario pasa acerca de los hijos de los malos.

[31] (*mb* 53; *Bk* 1255b4-15) *[Mt. 88]* Muestra de qué modo el servir para algunos es conveniente o no: y concluye epilogando a partir de las premisas.

[32] Y lo prueba por la siguiente razón.

[33] Por lo que también aquellos que tienen aptitud natural para esto, conviene que dominen a los siervos.

[34] Que se compara al señor como el cuerpo al alma, como ha sido dicho.

[35] Porque no tienen amistad entre sí, ni les conviene que uno sea señor y otro siervo.

LIBRO I, Lección 5

(*Bk.* 1255b16 - 1255b40)

Si la dominativa es lo mismo que la política (segundo de I,3,1)
Se excluye la primera propuesta
No es lo mismo

[C. 7] (*Pol.* I,5,1)[1] Estas razones ponen también de manifiesto que no es lo mismo el gobierno del amo, *esto es, el arte dominativa* que el de la ciudad, ni todos los poderes entre sí, como dicen algunos, pues uno, *el dominio político*, se ejerce sobre personas libres por naturaleza y otro, *el dominio despótico*, sobre esclavos[2].

La economía no es lo mismo que la política

(*Pol.* I,5,2)[3] Y *difiere* el gobierno doméstico *o economía en que ésta* es una *cierta* monarquía –ya que toda casa es gobernada por uno solo *que es el padre de familia-*, mientras que el gobierno político es de libres e iguales[4].

---

[1] (*mb* 54; *Bk* 1255b16-18) *[Mt. 89]* Después de que el Filósofo investigó acerca de la verdad de la opinión que establece que la servidumbre no es natural, aquí procede a investigar acerca de la otra opinión que plantea que el arte dominativa sea la misma que la política, y que es una cierta ciencia. (a) Y primero excluye la primera propuesta, y en segundo lugar la segunda opción (*Pol.* I,5,3). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero muestra que el arte despótica, esto es, la dominativa, no es lo mismo que la política. En segundo lugar, que la económica no es lo mismo que la política (*Pol.* I,5,2).

[2] Ha sido dicho arriba que hay una diversidad de gobierno (*diversitas principativa*) de los subordinados y de los que ejercen el gobierno (*principatium*), de tal manera que el mejor gobierno es de los mejores subordinados. Por lo tanto no es el mismo gobierno el arte despótica y el arte política, sino que la política es preeminente.

[3] (*mb* 55; *Bk* 1255b18-20) *[Mt. 90]* Muestra la diferencia de la política respecto de la economía, bajo la cual se contiene la despótica; siendo la despótica el gobierno de los esclavos, la economía lo es de todos los que habitan en la casa, de los cuales algunos son esclavos y otros son libres.

[4] Por eso se intercambian las personas que ejercen el gobierno y los subordinados a causa de la igualdad, y se constituyen también en muchos gobiernos o en uno solo o en diversos oficios. Sin embargo, parece que esta diferencia no es conveniente. Primero, porque no todo gobierno doméstico (*oeconomica*) es monarquía, sino sólo cuando el padre rige la casa; pero cuando el varón y la esposa rigen es aristocracia; cuando los hermanos rigen en la casa es democracia o política, como se dice en el libro VIII de la *Eth. Nic.* En segundo lugar, porque la monarquía es sólo uno de los regímenes políticos

Se excluye la segunda opción
No es ciencia la despótica

(*Pol.* I,5,3)[5] El amo no recibe ese nombre por poseer una ciencia determinada *porque conozca cómo regir*, sino por ser de tal condición *según la naturaleza o la ley*, y análogamente el esclavo y el libre[6].

Una cierta ciencia conexa
Una ciencia despótica y una servil
La servil

(*Pol.* I,5,4)[7] Puede haber, no obstante, una ciencia del amo y del esclavo, como la que enseñaba aquel maestro de Siracusa que, mediante un sueldo, instruía a los esclavos en sus menesteres *serviles* ordinarios *que los esclavos u otros siervos acostumbraban hacer*. Puede haber además un aprendizaje de cosas tales como la cocina y demás géneros de servicio semejantes[8], pues unos trabajos son más honrosos *pero menos necesarios, como la tarea de preparar alimentos delicados* y otros más necesarios *pero menos honorables, como la tarea de preparar el pan*, y, como dice el proverbio, *no todos los esclavos son iguales, sino que* hay esclavos y esclavos, amos y amos.

(*politicarum*), como se dice en el libro III. Sin embargo, respecto de lo primero debe decirse que el Filósofo habla aquí del gobierno de la casa según su estado óptimo, el cual puede continuar; porque, que los hermanos ejerzan el gobierno (*principentur*) en la casa no es para siempre, sino mientras dividen la herencia cada uno, y cada uno rija su casa. Pero el gobierno de la esposa en la casa no es absoluto (*simpliciter*), sino según un cierto aspecto (*secundum quid*), estando ella misma sujeta al varón, y si pasa de otra manera es un desorden y corrupción de la casa. Respecto de lo segundo debe decirse que aquí habla acerca del gobierno de la política, en cuanto que lo político se distingue de lo regio (*politicum distinguitur a regali*), como arriba ha sido sostenido.

[5] (*mb* 56; *Bk* 1255b20-22) *[Mt. 91]* Desaprueba la opinión dicha respecto a que el arte despótica es una ciencia. Y primero sostiene que no es ciencia. En segundo lugar que tiene una cierta ciencia unida (*Pol.* I,5,4).

[6] Pero el arte despótica es por lo que alguien se llama amo, por lo tanto el arte despótica no es ciencia.

[7] (*mb* 57; *Bk* 1255b22-31) *[Mt. 92]* Muestra que el arte despótica tiene una ciencia unida. (a) Y acerca de esto hace dos cosas. Primero propone lo que intenta, diciendo que hay una cierta ciencia despótica, esto es, la dominativa, y cierta ciencia servil. En segundo lugar habla acerca de ambas. (b) Y primero acerca de la servil. Y en segundo lugar de la despótica (*Pol.* I,5,6).

[8] La diferencia entre estas tareas radica en cuanto a dos cosas: en cuanto a la dignidad y en cuanto a la necesidad.

Porque todas estas tareas son igualmente de los esclavos, todas las ciencias de esta clase son, pues, ciencias serviles[9].

La despótica

(*Pol.* I,5,5)[10] La ciencia del amo es la que enseña a *bien* servirse de los esclavos, *y esto se prueba* porque el ser amo no consiste en *tener la ciencia para* poder adquirir esclavos, *es decir, en la posesión*, sino en saber usarlos.

Condición de la ciencia despótica

(*Pol* I,5,6)[11] Esta ciencia no tiene nada de grande ni imponente[12]; simplemente, el amo tiene que saber mandar lo que el esclavo tiene que saber hacer[13]. Por eso los que pueden desentenderse personalmente de este trabajo confían a un administrador este cargo *para no sufrir con el cuidado de los esclavos* y se dedican a la política *o vida civil* o a la filosofía, *aunque algunos gobernantes conservan el cuidado de los esclavos*.

Cierta ciencia afín

(*Pol.* I,5,7)[14] En cuanto a la ciencia de adquirir esclavos -se entiende de un modo justo-, es distinta de estas dos, pues se relaciona

---

[9] Por lo que debido a la diferencia respecto de estas tareas, se dicen algunas artes "liberales", las cuales se consideran para los actos de los libres.

[10] (*mb* 58; *Bk* 1255b31-35) *[Mt. 93]* Manifiesta cuál sea la ciencia despótica. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero manifiesta lo propuesto. En segundo lugar, muestra la condición de la ciencia despótica (*Pol.* I,5,7). En tercer lugar habla acerca de una cierta ciencia afín (*Pol.* I,5,8).

[11] (*mb* 59; *Bk* 1255b35-37) Muestra la condición de esa ciencia.

[12] *[Mt. 94]* Y prueba esto primero por la razón, porque la ciencia dominativa consiste en que el hombre conozca cómo usar de los esclavos ordenándoles, y esto no es imponente.

[13] De donde es evidente que no es de gran magnitud tal conocimiento. En segundo lugar demuestra lo mismo por la costumbre humana, porque este conocimiento no se considera en algún momento.

[14] (*mb* 60; *Bk* 1255b37-40) *[Mt. 95]* Porque dijera que la ciencia despótica no consiste en adquirir esclavos, añade que otra cierta ciencia es la adquisitiva de los esclavos, que difiere de la servil y la dominativa y ésta es múltiple. Ejemplifica acerca de las dos.

con la guerra *justa*[15] o la caza[16]. Quede, pues, así definido lo que se refiere al amo y al esclavo.

[15] En la cual quien es capturado, con derecho, es hecho esclavo; si la guerra fuese injusta, no habría una justa adquisición de esclavos, por lo que no sería según la ciencia. Otra es la ciencia por la cual el hombre toma las bestias como esclavos.

[16] *[Mt. 96]* Por último concluye epilogando.

LIBRO I, Lección 6

(*Bk.* 1256a - 1256b39)

Se determina acerca de toda posesión

En cuanto al conocimiento

La otra parte de la administración, la pecuniativa (crematística)

[C. 8] (*Pol.* I,6,1)[1] Puesto que el esclavo era una parte de la propiedad, consideremos ahora en general, de acuerdo con el método que seguimos *por el cual tratamos acerca del siervo, universalmente acerca de toda* propiedad y la crematística.

Se resuelve una duda

Se propone algunas más

(*Pol.* I,6,2)[2] En primer lugar se podría preguntar si la crematística, *esto es, el arte de adquirir las riquezas* es lo mismo que la economía, o una parte de ésta, *o no sea lo mismo, ni tampoco parte*, o subordinada a ella[3], y, en caso de ser subordinada, si lo es como la fabricación de lanzaderas, *con las cuales se teje*, respecto del arte textil *pues le*

---

[1] (*mb* 61; *Bk* 1256a1-3) *[Mt. 97]* Después que el Filósofo determinó acerca del señor y el siervo, quien es una cierta posesión, aquí determina consecuentemente acerca de toda posesión. (a) Y se divide en dos partes. En la primera determina acerca de aquellas cosas en cuanto al conocimiento. Y en la segunda en cuanto al uso (*Pol.* I,9,1). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, dice acerca de qué es lo que intenta. En segundo lugar, resuelve una duda (*Pol.* I,6,2).

[2] (*mb* 62; *Bk* 1256a3-10) *[Mt. 98]* Resuelve algunas dudas. Primero las propone. Y en segundo lugar comienza a resolverlas (*Pol.* I,6,3). La primera duda la divide en dos.

[3] Es manifiesto que la crematística de alguna manera pertenece a la economía: por lo que conviene que por alguno de estos modos sea poseída por ella. Sin embargo no es lo mismo que alguna arte sea parte de otra, y que le sea subordinada; en efecto, arte se dice que es parte de otro arte que se considera parte de él, cuando aquella arte considera otra; así como el arte que hace el cuchillo, es arte fabril, porque el cuchillo es una cierta especie de instrumento de los que se fabrican del hierro. Mientras que el arte subordinada se dice aquella que hace algo en servicio de otra arte, así como el arte que funde el hierro se subordina al arte fabril. Y porque la crematística está al servicio de la casa, por ello es más un arte subordinada que una parte subordinada. *[Mt. 99]* Y por ello propone una segunda duda. En efecto, sucede que una arte sirve a otra de dos maneras. De un primer modo, preparándole el instrumento por el cual opera.

proporciona su propio instrumento[4], o como la producción del bronce respecto de la escultura[5]. Estas dos, en efecto, no sirven de la misma manera a sus artes principales, sino que una suministra el instrumento y otra la materia, y llamo materia a la substancia básica de que se fabrica una obra, por ejemplo, la lana para el tejedor y el bronce para el escultor.

Se resuelven

La pecuniativa (crematística) no es lo mismo que la economía

(*Pol.* I,6,3)[6] Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística: ésta, en efecto, se ocupa de la adquisición *de las riquezas*, aquella de la utilización, pues ¿qué arte será, sino la economía, el que entienda de la utilización de los bienes domésticos?[7].

Si la pecuniativa (crematística) es una parte de la economía

(*Pol.* I,6,4)[8] En cambio, es discutible si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie.

Se prosigue la duda

Diferencia de la pecuniativa (crematística) respecto de otra arte posesiva

---

[4] De un segundo modo porque le proporciona la materia por la cual trabaja (*operatur*), así como el arte que prepara el bronce sirve al arte que hace la escultura.

[5] Y aquella que prepara la lana sirve al tejedor. Por lo tanto hay una duda: si el arte de adquirir la riqueza sirve a la economía, así como el que prepara la materia, o así como el que prepara el instrumento.

[6] (*mb* 63; *Bk* 1256a10-13) *[Mt. 100]* Comienza a resolver dichas dudas. (a) Y primero muestra que la crematística no es la misma que la economía. En segundo lugar pregunta si es una parte de ella, o le está subordinada, o más bien es algo ajeno a ella (*Pol.* I,6,4). (b) Primero resuelve la primera duda.

[7] Es manifiesto también en las otras, que el arte que usa es diferente de aquel que hace o del que adquiere; así como el arte de gobernar es diferente del de navegar; por lo tanto la economía es distinta de la crematística. Por lo cual también es evidente que la crematística es más bien subordinada que parte; en efecto, siempre el arte de hacer sirve al arte de utilizar, así como la que hace el freno, a la militar. Por ello también es manifiesto que la crematística se subordina más al modo del que prepara los instrumentos, que al modo del que prepara la materia. El dinero (*pecunia*) y todas las riquezas (*divitiae*) son ciertos instrumentos económicos, como abajo se dice.

[8] (*mb* 64; *Bk* 1256a13-14) *[Mt. 101]* Investiga si la crematística es una parte de la economía o algo ajeno de ella. Y lo divide en dos partes. En la primera propone la duda. En la segunda la prosigue (*Pol.* I,6,5). No siendo la crematística lo mismo que la economía, que universalmente usa de las riquezas y las posesiones, se puede dudar lo siguiente.

(*Pol.* I,6,5)[9] En efecto, si corresponde a la crematística considerar de dónde se han de obtener los recursos y la propiedad, como la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, *como la tierra natal y otras cosas del mismo tipo*, habrá que examinar primero si la agricultura, *por la cual se adquieren algunas riquezas*, es una parte de la crematística o algo de otro género *de artes*, y *porque la agricultura se ordena* a adquirir alimento, *la misma cuestión puede proponerse acerca del arte que se ordena para adquirir* universalmente.

Se determina acerca de otras artes posesivas (segundo de I,6,5)
Se divide la adquisición de alimentos en muchas partes
Primero, en los animales

(*Pol.* I,6,6)[10] Por otro lado, hay muchas clases de alimentos, y por eso son diferentes también las vidas tanto de los animales como de los hombres, pues no es posible vivir sin alimento, y las diferencias en la alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de los animales salvajes unos son gregarios y otros solitarios, según conviene a su alimentación, porque unos son carnívoros, otros herbívoros y otros omnívoros, y la naturaleza ha determinado sus costumbres encaminándolas a facilitarles el logro de su alimento[11], porque no agrada a todos ellos naturalmente el mismo, sino a unos uno y a otros otro[12], y así sus vidas son diferentes incluso entre los mismos carnívoros o herbívoros.

---

[9] (*mb* 65; *Bk* 1256a15-19) *[Mt. 102]* Prosigue la dicha duda. (a) Y primero muestra la diferencia de la crematística respecto de otra arte posesiva. En segundo lugar determina la pregunta propuesta (*Pol.* I,8,5). (b) Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero, propone la duda acerca de la diferencia de la crematística respecto de otras artes posesivas. En segundo lugar, determina acerca de otras artes posesivas (*Pol.* I,6,6). En tercer lugar determina acerca de la crematística (*Pol.* I,7,1).

[10] (*mb* 66; *Bk* 1256a19-29) *[Mt. 103]* Resuelve la pregunta propuesta. (a) Y primero divide la adquisición de alimentos en muchas partes. En segundo lugar muestra cuáles (*Pol.* I,6,8). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero muestra la diversidad de los alimentos en los animales. En segundo lugar en los hombres (*Pol.* I,6,7).

[11] Por lo que no distingue las vidas de ellos, sino las comidas que eligen naturalmente, y según que vivan en conflicto o en pugna: en efecto, aquellos que comen otros animales conviene que estén en pugna y que vivan solitarios, de otra manera no pueden encontrar comida; pero los animales que comen alimento, que puede encontrarse fácilmente, viven juntos.

[12] En efecto, no todos los animales que comen carne se deleitan con la misma carne, e igualmente, tampoco todos los animales que comen frutos se deleitan con los mismos frutos: por lo que acontece que también de los animales que

Segundo, en los hombres

(*Pol.* I,6,7)[13] De un modo análogo, difieren mucho también las vidas de los hombres *según la diversidad de los alimentos. En efecto de tres maneras adquieren algunos el alimento. Algunos adquieren alimento, y ni trabajan ni cazan, y éstos son* los más perezosos, *es decir* son pastores, pues los animales domésticos, *como las ovejas*, les suministran el alimento sin que ellos se preocupen de trabajar, *sino que tienen un solo trabajo, que consiste en que*, si bien, como sus rebaños necesitan cambiar de lugar a causa de los pastos, se ven ellos obligados a seguirlos como si labraran una labranza viviente. Otros viven de la caza, *de lo que adquieren de los hombres*, pero de cazas distintas: unos de la piratería, otros de la pesca –los que habitan junto a lagunas, pantanos, ríos o mares–, *o de los campos y las selvas*: de la caza de aves o animales salvajes. Pero *el tercer género de vida es el de* la mayoría de los hombres *que* viven de la tierra y de los frutos cultivados *en la casa, y estos tienen un alimento elaborado*. Estas son, pues, poco más o menos, las clases de vida de los que trabajan los productos de la naturaleza y no adquieren su alimento mediante el cambio y el comercio *del cual abajo se trata. Hay cuatro tipos de vida simples*: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza *pero como la vida de los hombres es muy deficiente porque se necesitan muchas cosas*, otros se procuran una vida confortable mezclando estos modos de subsistencia y supliendo así lo que falta al suyo propio para ser suficiente, por ejemplo, el pastoreo y la piratería, o la agricultura y la caza, y de modo semejante otros viven combinando las demás formas de subsistencia según los obligan a ello sus necesidades.

La ciencia adquisitiva de los animales

Se muestra qué alimentos (segundo de I,6,6)

(*Pol.* I,6,8; *mb* 68; *Bk* 1256b7-26)[14] Es evidente que esta clase de facultad adquisitiva ha sido dada por la naturaleza a todos los animales, tanto desde el primer instante de su generación como cuando está acabado su desarrollo; en efecto, algunos animales, desde el principio de la generación, producen juntamente con su prole la

---

comen carnes hay diversos tipos de vida, e igualmente de aquellos que comen frutos.

[13] (*mb* 67; *Bk* 1256a29-b7) *[Mt. 104]* Muestra la diversidad de alimentos en los hombres.

[14] *[Mt. 105]* Muestra cuál sea la mencionada arte posesiva que es adquisitiva del alimento. (a) Y primero muestra que es natural. Y segundo que es una parte de la economía (*Pol.* I,6,9). En tercer lugar que no es infinita (*Pol.* I,6,10). (b) Y acerca de lo primero da la razón.

cantidad de alimento suficiente para ella hasta que esté en condiciones de procurárselo por sí misma[15]: así todos los vermíparos y ovíparos. En cuanto a los vivíparos, *y tales animales que paren*, tienen en sí durante cierto tiempo el alimento de su prole: el producto natural que llamamos leche[16]. En consecuencia *después de que los animales ya son perfectos, la naturaleza les provee el alimento y* hemos de pensar evidentemente que, de un modo semejante, las plantas existen para los animales *porque de ellas se nutren* y los demás animales para el hombre: los domésticos para su utilización y para alimento; los salvajes –si no todos, al menos la mayor parte– para alimento *del hombre* y para suplir otras necesidades *de él*, suministrando vestido *a partir de sus pelos* y diversos instrumentos[17]. Por tanto, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano, necesariamente ha creado todos estos seres, *animales y plantas*, en vista *del sustento* del hombre[18]. De aquí que el arte de la guerra sea en cierto modo un arte adquisitivo, puesto que el arte de la caza es una de sus partes *porque la otra parte es la agricultura, que adquiere el alimento de las plantas*, y éste debe utilizarse frente a los animales salvajes *que naturalmente están subordinados al hombre* y frente a los hombres *bárbaros que son naturalmente siervos, como arriba fue dicho*, que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque esta clase de guerra es por naturaleza justa.

Es una parte de la economía

---

[15] Y esto es evidente en diversos animales: hay unos animales que no generan un animal perfecto, sino que ponen huevos, como las aves o los gusanos, en algún lugar para sus huevos, así como ocurre en las hormigas y en las abejas y en otros animales de este tipo; y del mismo modo, animales que dan a luz, junto con las propias crías, tan sólo el alimento que sea necesario, por el cual el animal generado llega al estado perfecto; así como ocurre en el huevo, cuyo amarillo va a parar en nutrimento del pollo que es generado a partir de lo blanco del huevo, y esto mientras el pollo está dentro del cascarón; igualmente pasa en los gusanos. Mientras que hay otros animales que generan animales perfectos, como el caballo y otros del mismo tipo.

[16] Y así es evidente que en la primera generación la naturaleza provee a los animales de la comida.

[17] Como de los cuernos, huesos o dientes. Y así es manifiesto que el hombre necesita para su vida de otros animales y plantas.

[18] *[Mt. 106]* Y cuando alguien adquiere aquello que la naturaleza hace por sí misma, es una adquisición natural; por lo tanto el arte posesiva, por la cual se adquieran de esta manera las cosas que pertenecen a las necesidades de la vida, es natural.

(*Pol.* I,6,9; *mb* 69; *Bk* 1256b26-30)[19] Así pues, hay una especie de arte adquisitivo que es naturalmente parte de la economía[20]: aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica[21].

No es infinita

(*Pol.* I,6,10; *mb* 70; *Bk* 1256b30-39)[22] Estos recursos parecen constituir la verdadera riqueza[23], pues la propiedad de esta índole que basta para vivir bien no es ilimitada[24], como dice el verso de Solón *que fue uno de los siete sabios*: «ningún límite de la riqueza se ha prescrito a los hombres»[25]; hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni en magnitud[26], y la riqueza no es sino una cantidad de instrumentos económicos y políticos[27]. Resulta, pues, evidente que hay un arte adquisitivo natural propio de los que administran la casa y la ciudad, y por qué causa es así.

---

[19] *[Mt. 107]* Concluye a partir de las premisas.

[20] En cuanto que la parte se dice que está subordinada: se subordina no sólo a la economía, sino también a la política, y esto porque conviene al acto de la política y al de la economía.

[21] Porque ni la casa ni la ciudad pueden ser gobernadas sin las cosas necesarias para la vida.

[22] *[Mt. 108]* Muestra que la dicha arte adquisitiva no es infinita.

[23] Es decir, las cosas por las cuales se satisfacen las necesidades de la naturaleza. Por lo cual éstas son verdaderas riquezas, porque pueden eliminar la necesidad y hacer que llegue la suficiencia al que las posee.

[24] Mientras que hay otras riquezas, de las cuales su posesión es ilimitada, como abajo se dice.

[25] Por lo que tales no son verdaderas riquezas, porque no llenan el apetito del hombre. *[Mt. 109]* Que las riquezas que consisten en las cosas necesarias para la vida son finitas lo prueba por la siguiente razón.

[26] El arte fabril no tiene infinitos martillos, ni un solo martillo que sea infinito.

[27] Porque se usa de ellos para el gobierno de la casa o de la ciudad, como ha sido dicho. Por lo tanto, del mismo modo las riquezas no son infinitas, sino que hay para ellas algún término. *[Mt. 110]* Y en último lugar concluye epilogando.

LIBRO I, Lección 7

(*Bk.* 1256b40 - 1257b23)

Acerca de la pecuniativa (crematística) (tercero de I,6,5)

Primero, se determina su nombre

[C. 9] (*Pol.* I,7,1)[1] Hay otra clase de arte adquisitivo que recibe generalmente el nombre –por lo demás justificado– de crematística[2], para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad. Muchos la consideran *a esta parte de la adquisitiva* como idéntica a la antes mencionada, a causa de la proximidad entre ambas[3]; sin embargo, no es la misma, si bien tampoco está lejos de ella[4]. Una es natural y la otra, *que es adquisitiva de la riqueza* no, pues *que el dinero no es descubierto por naturaleza, sino* más bien producto de cierta experiencia y técnica[5].

Se determina esta ciencia

(*Pol.* I,7,2)[6] Empecemos su estudio *acerca de la crematística* con las siguientes consideraciones: todo objeto que se posee puede utilizarse como tal de dos maneras *y convienen en que las dos maneras*

---

[1] (*mb* 71; *Bk* 1256b40-1257a5) *[Mt. 111]* Después que el Filósofo determinó acerca de una sola parte del arte posesiva que es adquisitiva del alimento y de otras cosas necesarias para la vida, aquí determina acerca de otra posesión que se llama crematística. Y acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero propone la condición de ella. En segundo lugar la determina (*Pol.* I,7,2). (b) Acerca de lo primero determina tres cosas de esta segunda parte de la posesiva. Primero determina su nombre.

[2] Porque insiste alrededor de la adquisición de las riquezas. En segundo lugar dice de ella que porque la adquisición de las riquezas es infinita, a causa de esta parte de la posesiva les parece a los hombres lo siguiente.

[3] En tercer lugar propone la comparación de esta parte de la adquisitiva con la anterior.

[4] Que no sea la misma, lo manifiesta porque la dicha parte de la posesiva, que es la adquisitiva de los alimentos y de otras cosas necesarias para la vida, es como sigue.

[5] Por ello dice que no distan mucho, porque por el dinero también pueden poseerse las cosas necesarias para la vida, y al revés.

[6] (*mb* 72; *Bk* 1257a5-14) *[Mt. 112]* Comienza a determinar la naturaleza de la crematística. Y porque el dinero ha sido inventado en vistas de realizar los intercambios, por ello acerca de esto hace tres cosas. Primero muestra de qué manera el intercambio se relaciona con las cosas conmutadas (*Pol.* I,7,3). En segundo lugar determina acerca del intercambio natural. En tercer lugar determina acerca de la relación monetaria (*Pol.* I,7,6).

son en sí mismas y no accidentales, pero no en el mismo sentido; *y difieren en que* una utilización es adecuada al objeto *es su propio uso*, y la otra no, *pues no es su propio uso, sino su uso común*; por ejemplo, la utilización de una sandalia como calzado, *que es su uso propio*, y como objeto de cambio, *que es un uso común, pues para este uso no fue hecha la sandalia, de manera que el hombre lo cambiara*. Las dos son, en efecto, utilizaciones de la sandalia, y el que cambia una sandalia al que la necesita por dinero o por alimentos, *por más que el cambio no sea el uso propio del calzado*, utiliza la sandalia en cuanto sandalia *en su uso propio y no según un uso accidental*, pero no con la utilización que le es propia, pues la sandalia no se ha hecho para cambiarla *porque aquel que la cambia la usa según su valor. Y así como ha sido dicho acerca del calzado*, lo mismo ocurre con las demás posesiones *del hombre*.

De qué manera se da el intercambio por las cosas conmutadas
De qué cosas es este cambio

(*Pol.* I,7,3)[7] Pues el cambio las abarca todas *las cosas*, y comenzó en un principio de un modo natural *por las cosas que la naturaleza proporciona para la necesidad de la vida humana*, por tener unos *hombres* más y otros menos de lo necesario[8]. De lo cual resulta también evidente, *no siendo las monedas por naturaleza, como ha sido dicho*, que el comercio al por menor, *el cual es el cambio de las monedas*, no forma parte naturalmente de la crematística, pues entonces sería necesario que los cambios se limitasen a lo suficiente.

De qué modo es introducido

(*Pol.* I,7,4)[9] Es manifiesto, sin duda, que en la comunidad primera, es decir, *en la comunidad de una sola* casa, el cambio no es menester *debido a que todas las cosas necesarias para la vida eran del padre de familia, que las proveía todas*, pero sí cuando la comunidad es ya mayor, *como las villas y las ciudades*. Pues los unos tenían todas las cosas en común *entre los cuales no podía llevarse a cabo el cambio*, y

---

[7] (*mb* 73; *Bk* 1257a14-19) *[Mt. 113]* Determina acerca del cambio natural, y acerca de esto hace tres cosas. Primero muestra de qué cosas sea este cambio. En segundo lugar de qué modo es introducido (*Pol.* I,7,4). Y en tercer lugar de qué manera se posee por la naturaleza (*Pol.* I,7,5).

[8] Pues unos tenían más vino y otros más pan, por lo que convino que intercambiaran; y llevaban a cabo el cambio de lo que cada uno tenía y que les bastaba.

[9] (*mb* 74; *Bk* 1257a19-28) *[Mt. 114]* Muestra de qué manera es introducido tal cambio.

los otros, ya separados, muchas *otras cosas* pero diferentes, por lo que necesitaban hacer cambios según sus necesidades *para que mientras uno tomara de otro lo que el otro tenía, éste le devolviera de lo mismo que él tenía*, como los hacen todavía hoy muchos de los pueblos bárbaros, *entre los cuales no existe el uso de monedas*, que cambian unos productos útiles por otros *como aquellas cosas que les son oportunas para la vida*, y nada más; por ejemplo, dan vino y reciben a cambio trigo, o cualquier cosa análoga.

De qué manera se posee por la naturaleza

(*Pol.* I,7,5)[10] Esta clase de cambio ni es contra naturaleza *porque es de las cosas que proporciona la naturaleza* ni tampoco una forma de la crematística *porque no se realiza por medio de dinero; y que no sea contra la naturaleza, se prueba porque* servía para completar la suficiencia natural[11].

Acerca de la relación monetaria

De qué manera es inventada por la razón

El primer invento del cambio monetario

(*Pol.* I,7,6)[12] Pero de *la primera clase de cambio que era de las mismas cosas necesarias entre sí*, surgió de un modo natural la otra *clase de cambio inventada según la razón*, pues cuando se dependió más del exterior para importar lo necesario y exportar lo que se tenía en abundancia[13], la necesidad hizo que se ideara la utilización del dinero por no ser fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios *a remotas tierras, como por ejemplo el vino, el trigo o algo del mismo tipo*. Por eso convinieron en dar y recibir recíprocamente en sus cambios algo que, siendo útil en sí mismo, fuera además de fácil manejo para la vida *y que pudiera cargarse prontamente*, como

[10] (*mb* 75; *Bk* 1257a28-30) *[Mt. 115]* Concluye a partir de las cosas dichas.

[11] Esto es, que el hombre por un cambio de este tipo posea aquellas cosas que son necesarias suficientemente para la sustentación de la vida humana.

[12] (*mb* 76; *Bk* 1257a30-41) *[Mt. 116]* Determina acerca del cambio monetario (*pecuniaria*), y acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero muestra de qué manera este cambio es inventado por la razón, no siendo por naturaleza. En segundo lugar muestra que sea infinito (*Pol.* I,8,1). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas: primero determina acerca del primer invento de cambio monetario. En segundo lugar acerca de cierto cambio monetario que le sobreviene (*Pol.* I,7,7). En tercer lugar determina acerca del arte monetario (*pecuniativa*) que trata acerca de los cambios de esta naturaleza (*Pol.* I,7,8).

[13] Porque no sólo comenzaron a realizar el intercambio con los vecinos sino también con los hombres lejanos, llevando para sí aquellas cosas que necesitaban y enviándoles aquellas en las cuales ellos mismos abundaban.

el hierro, la plata o algo semejante[14]. Al principio determinaron el valor *de los metales* simplemente por su tamaño y peso, *así como entre algunas personas se tomaban en cuenta las figuras de plata no acuñadas*, y por último le imprimieron un cuño para ahorrarse el trabajo de medirlo, ya que el cuño se puso para significar el valor[15].

Cierto cambio monetario que le sobreviene

(*Pol.* I,7,7)[16] Inventado el dinero a consecuencia de las necesidades del cambio, *es decir, hecho para tener las cosas necesarias de lugares remotos*, surgió la segunda forma de la crematística, el comercio al por menor, *el cambio de monedas por monedas, y a esta se llama monetaria (nummularia), de la cual usan los que cambian las monedas*, que al principio se practicó sin duda del modo más simple *y casi por casualidad*[17] y después se hizo más técnico *de manera que el hombre considerara acerca de qué lugar fueran intercambiadas las monedas* cuando la experiencia enseñó dónde y cómo se habían de hacer los cambios para obtener el máximo lucro, *y esto pertenece al arte monetaria (nummularia)*.

El arte monetaria que trata de estos cambios
Se concluye la materia y el acto de este arte

(*Pol.* I,7,8)[18] Por eso la crematística parece tener el máximo lucro. Por eso la crematística parece tener que ver sobre todo con el dinero y

---

[14] Estas cosas son en sí mismas útiles, en cuanto que de ellas se realizan vasos o algunos instrumentos, y sin embargo podían transportarse fácilmente a un lugar remoto, por lo pequeño de éstas, y a causa de la escasez de ellas valían mucho más que otras cosas; así pues, los hombres que deben desplazarse en un largo camino debido a sus gastos de monedas de cobre en el lugar, cargan monedas de plata o de oro debido a la dicha necesidad de cambio con otros lugares remotos.

[15] Así como en algunos lugares se colocan ciertas señales públicas para la medida del vino o del trigo. Y así por lo tanto es evidente que en un primer momento las monedas fueron inventadas por el cambio de las cosas necesarias.

[16] (*mb* 77; *Bk* 1257a41-1257b1) *[Mt. 117]* Determina acerca de otro cambio que le sobreviene.

[17] Por ejemplo debido a que de algunas tierras se transferían a otras algunas monedas y las pagaban más caras que las que recibían.

[18] (*mb* 78; *Bk* 1257b5-8) *[Mt. 118]* Determina acerca de la crematística, y para esto hace dos cosas. Primero concluye de las premisas cuál sea la materia y el acto de este arte. En segundo lugar determina acerca de una cierta duda (*Pol.* I,7,9). Concluye por lo tanto de las premisas por qué comenzaron

su misión parece ser averiguar cómo se obtendrá la mayor abundancia de recursos *para el hombre, y a esto está ordenada como a su fin*, pues es un arte productivo de riqueza y recursos.

Acerca de cierta duda
Se propone

(*Pol.* I,7,9)[19] Y, en efecto, la riqueza se considera muchas veces *por los hombres* como abundancia de dinero porque éste es el fin de la crematística y del comercio; *de aquello cuyo fin es multiplicar las riquezas, consiste totalmente en el dinero, a manera de su materia propia.*

Razón contraria

(*Pol.* I,7,10)[20] Otros opinan, por el contrario, que el dinero es algo desprovisto en sí mismo de valor, algo que no es natural, sino pura convención[21], ya que si se lo substituye por otra moneda no vale nada ni es útil para nada necesario *para la vida*[22], y aun siendo rico en dinero, puede uno con frecuencia verse desprovisto del alimento necesario, y sin duda es una extraña riqueza ésta que no impide que el que la posee en abundancia se muera de hambre[23], como cuentan de aquel

---

a ser cambiadas monedas por monedas debido a un cierto lucro artificial. El arte que trata acerca de las monedas se llama crematística.

[19] (*mb* 79; *Bk* 1257b8-10) *[Mt. 119]* Determina una cierta duda acerca de las cosas dichas. Como se dijo que la crematística es un arte productivo de riquezas y recursos, puede alguien dudar si sea del todo idéntica con el dinero y las riquezas. Para esto hace tres cosas. Primero propone la duda. En segundo lugar da una razón contraria (*Pol.* I,7,10). En tercer lugar concluye la determinación de la verdad (*Pol.* I,7,11).

[20] (*mb* 80; *Bk* 1257b10-17) *[Mt 120]* Pone la opinión contraria.

[21] Y algunos dicen que nada de aquellas cosas que son según la naturaleza son riquezas, como por ejemplo, el trigo y el vino y otras cosas del mismo tipo: y que toda riqueza consiste en las monedas introducidas por la ley. Y para esto introduce dos razones, y da la primera.

[22] Pero cambiada por la disposición de los hombres que usan de las riquezas de las monedas, no serían ya de valor alguno, ni proporcionarían algo para la necesidad de la vida; como por ejemplo, si le placiera al rey o a la comunidad que ya no valieran. Por lo tanto es absurdo decir que las riquezas nada son totalmente, sino la abundancia de las monedas. Y da la segunda razón.

[23] Pues muchas veces puede acontecer que el hombre que abunda en monedas carezca de comida y perezca por el hambre.

famoso Midas a quien por su codiciosa petición *de monedas imploró a Dios y ordenó que* todo lo que tocara se le convirtiera en oro[24].

Determinación de la verdad

(*Pol.* I,7,11)[25] Por eso buscan *aquellos que rectamente saben*, y con razón, otra definición de la riqueza y de la crematística. En efecto, otra cosa son la crematística y las riquezas naturales, *es decir, las cosas necesarias para la vida, así como arriba fue dicho; pues tal adquisición de riquezas propiamente* es de la administración doméstica, mientras que aquella crematística es comercial y productiva de dinero, no en general, sino mediante el cambio[26].

[24] Y así moría de hambre aunque tenía una multitud de oro en todas las comidas que le eran puestas a la mesa convertidas ya en oro; por lo tanto, las monedas no son verdaderas riquezas.

[25] (*mb* 81; *Bk* 1257b17-22) *[Mt. 121]* Concluye la determinación de la verdad.

[26] Por lo que consiste totalmente en las monedas: porque la moneda es el principio y el fin de tal cambio, pues se da una moneda por otra moneda. Es evidente por lo tanto, según esto, que ricos son, propiamente hablando, quienes abundan en cosas necesarias para la vida, más que aquellos que abundan en monedas.

LIBRO I, Lección 8

(*Bk.* 1257b23 - 1258b8)

El cambio monetario es infinito

(*Pol.* I,8,1)[1] Esta crematística comercial, *que adquiere las riquezas a través del arte crematística,* parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y el término del *arte del* cambio, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada[2]. Lo mismo que la medicina no tiene límite en cuanto a la consecución de la salud[3] y todas las artes son ilimitadas respecto a su fin -pues se proponen conseguirlo en el más alto grado posible-, pero en cambio no son ilimitadas en cuanto a los medios para obtener su fin -pues el fin es entonces el límite de todas ellas-[4], así también esta clase de crematística no tiene límite en cuanto a su fin[5], que es el género de riqueza a que nos hemos referido y la adquisición de recursos. La economía doméstica, en cambio, por oposición a esta clase de crematística, tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero.

Se resuelve una cierta duda

Se propone

---

[1] (*mb* 82; *Bk* 1257b23-31) *[Mt. 122]* Después que el Filósofo muestra de qué manera la pecuniativa es un cambio introducido por la ley, aquí expone de qué manera sea infinita tal adquisición de la riqueza monetaria (*pecuniae*). Y acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero muestra lo propuesto. En segundo lugar asigna la causa de lo dicho antes (*Pol.* I,8,4). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero muestra lo propuesto. En segundo lugar resuelve a partir de esto una cierta duda (*Pol.* I,8,2).

[2] *[Mt. 123]* Y esto lo prueba por la siguiente razón. El deseo del fin en cualquier arte se da al infinito, mientras que el deseo que es del fin no es al infinito, porque tiene un término según una regla y medida del fin.

[3] Esto es, cuando induce a la salud tanto como puede, pero la medicina no da tanto como puede sino según una medida que es lo útil para la salud.

[4] Y la razón de esto es que el fin es en sí mismo apetecible; lo que en sí mismo es de tal manera, si fuera más, más sería tal: así como si lo blanco deslumbra la visión, lo más blanco, más deslumbra. Pero las riquezas se poseen por el comercio así como fin.

[5] Sino que está ordenada al fin que es el gobierno de la casa, por lo tanto, la crematística busca las riquezas sin límite, mientras que la económica con algún límite.

(*Pol.* I,8,2)[6] Por un lado, pues, resulta claro que toda riqueza debe tener un límite *en la administración doméstica*, pero de hecho vemos que ocurre lo contrario, pues todos los que trafican aumentan su caudal indefinidamente *pues quieren tener riquezas por las cosas que son para el uso de la vida*.

Se resuelve

(*Pol.* I,8,3)[7] La causa de ello, *es decir, de dicha diversidad*, es la proximidad entre las dos clases de crematística[8]; las dos coinciden en la utilización del mismo medio, ya que ambas utilizan la propiedad *de las riquezas*, pero no de la misma manera, pues una, *la que se da en la administración doméstica* persigue un fin exterior, *es decir, para el gobierno de la casa, mientras que en la crematística, es decir, en la monetaria*, su propio aumento *de riquezas*. De aquí, *a causa de la cercanía de la crematística monetaria respecto de la crematística de la administración doméstica*, que algunos opinen que esto último es el fin de la economía doméstica, *siendo que la monetaria es tarea de banqueros* y acaben por pensar que hay que conservar o aumentar indefinidamente la riqueza.

Causa de lo dicho antes

(*Pol.* I,8,4)[9] La causa de esta actitud *que los administradores de las casas busquen aumentar las riquezas indefinidamente* es el afán de vivir, no de vivir bien *que es el vivir según virtud*[10], pues siendo ese apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados, *aquellos por*

---

[6] (*mb* 83; *Bk* 1257b32-35) *[Mt. 124]* Resuelve una cierta duda a partir de lo dicho. Y para esto hace dos cosas. Primero propone la duda. En segundo lugar la resuelve (*Pol.* I,8,3).

[7] (*mb* 84; *Bk* 1257b35-40) *Mt. 125]* Resuelve dicha duda.

[8] Entre aquella que sirve a la administración de la casa, la cual busca las riquezas por el cambio de las cosas necesarias, y la monetaria, que busca las riquezas por sí mismas. De ambas crematísticas (*pecuniativae*) hay un mismo acto.

[9] (*mb* 85; *Bk* 1257b40-1258a1) *[Mt. 126]* Asigna la causa de aquel que dijera que los administradores de las casas a veces perseveran en aumentar las riquezas indefinidamente. Y porque a partir de la causa que asigna se seguirían algunos abusos, por ello esta parte se divide en tres, según tres abusos que pone. La segunda parte comienza en (*Pol.* I,8,5), la tercera parte allí mismo.

[10] Si intentaran vivir según virtud, estarían llenos de aquellas cosas que bastan para la conservación de la naturaleza, pero como esto es despreciado, se ocupan cada uno de vivir según su voluntad, y por ello cada quién intenta adquirir aquellas cosas por las cuales puede cumplir su voluntad.

los cuales puedan satisfacer sus apetitos. Por otra parte, los que además aspiran a vivir bien, *es decir, quienes tienen este cuidado*, buscan los medios para los placeres corporales[11], y como éstos parecen depender de los bienes que se poseen, dedican toda su actividad a los negocios[12].

Se determina la pregunta propuesta
Segunda parte

(*Pol.* I,8,5)[13] *Porque los administradores de las casas cuidan la adquisición de las riquezas debido a que cuidan de la casa*, así ha surgido la segunda forma de crematística, *es decir, la monetaria, además de aquella que es propia de la administración de la casa, es decir la adquisición de las cosas necesarias para la vida*, pues al perseguir el placer *corporal* en exceso, procuran también lo que puede proporcionarles ese placer excesivo *como, por ejemplo, la multitud de riquezas*[14].

Tercera parte

(*Pol.* I,8,6)[15] Y si no pueden *los hombres* procurárselo por medio de la crematística *de manera suficiente mediante aquellas cosas que satisfagan las desviaciones de los placeres corporales*, lo intentan por otro medio, usando todas sus facultades, *esto es, por la virtud o por el arte o por el oficio* de un modo antinatural; lo propio de la valentía *de la fortaleza que es cierta virtud* no es producir dinero, sino confianza[16], ni tampoco es lo propio de la estrategia *del arte militar* ni de la medicina, cuyos fines respectivos son la victoria y la salud[17]. No

---

[11] Y dicen que no hay buena vida sino cuando el hombre vive en tales placeres, y por ello buscan aquellas cosas por las cuales pueden satisfacer los placeres corporales.

[12] Y debe considerarse que establece la causa de aquellas cosas que pertenecen al administrador de la casa a partir de la finalidad de la vida humana, porque el administrador de la casa tiene como fin la vida buena de aquellos que están en la casa. Igualmente el primer abuso es que los hombres a causa de que no tienen un recto cuidado de la vida buena, tienden a adquirir las riquezas indefinidamente.

[13] (*mb* 86; *Bk* 1258a1-5) *[Mt. 127]* Pone el segundo abuso.

[14] Y de esta manera se da el segundo abuso, porque la crematística no es natural, ni es necesaria que se asuma para la administración de la casa.

[15] (*mb* 86-1; *Bk* 1258a5-18) *[Mt. 128]* En tercer lugar coloca el tercer abuso.

[16] Y hacer al hombre audaz para emprender y soportar; por lo que si alguien usa de la fortaleza para producir dinero, no la usa naturalmente.

[17] Aunque ninguna de las dos tiene como fin la riqueza, algunos convierten el arte militar y de la medicina en una adquisición de riqueza.

obstante, algunos convierten en crematística todas las facultades, como si el producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin[18]. Hemos tratado, pues, de la crematística innecesaria *que adquiere la riqueza infinitamente como su fin* y hemos dicho en qué consiste y por qué la usamos, *es decir, a causa del deseo desmedido*; y en cuanto a la necesaria, hemos dicho que es distinta de aquélla *que adquiere las riquezas hasta llegar a algún término a causa de otro fin, como por ejemplo para poseer las cosas necesarias para la vida* y pertenece naturalmente a la administración doméstica, relacionada *con aquellas cosas que son según la naturaleza, así como aquellas que pertenecen* al alimento, y no, como aquélla, ilimitada *como la primera crematística*, sino reducida a límites[19].

La pecuniativa (crematística) sirve a la económica
Se resuelve la dada arriba propuesta

[C. 10] (*Pol.* I,8,7)[20] Queda también en claro lo que nos preguntábamos al principio: si la crematística es propia del administrador de su casa y del gobernante o no *o si le es del todo ajena*[21]. Ambos tienen que contar con recursos. De la misma manera que la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza *ya generados* y se sirve de ellos, *igualmente, por lo tanto, la política o la administración de la casa no hace el alimento, sino que la naturaleza, o de* la tierra *como el fruto* o *del* mar *como los peces* o *de* algún otro elemento tienen que

[18] Y por eso se dice en el *Eclesiástico* X,13 «las riquezas todo lo corrompen». *[Mt. 129]* Concluye por lo tanto epilogando a partir de las premisas, lo que ha sido dicho.

[19] O puede entenderse que esta misma crematística que es necesaria, es diferente de la que no es necesaria, sino que es de la administración doméstica (*oeconomica*), y no imita a otra.

[20] (*mb* 86-2; *Bk* 1258a18-27) *[Mt. 130]* Había propuesto la pregunta superior, acerca de si la crematística era una parte o se subordinaba a la administración doméstica; y distinguió la crematística de otra arte posesiva: ahora resuelve la cuestión propuesta arriba. Acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero muestra que la crematística sirve a la económica. En segundo lugar muestra de qué manera la crematística es laudable, y en qué sentido es vituperable (*Pol.* I,8,10). (b) Y acerca de lo primero hace tres cosas. Primero resuelve la duda propuesta arriba. En segundo lugar propone otra duda (*Pol.* I,8,8). En tercer lugar manifiesta alguna cosa que dijera (*Pol.* I,8,9).

[21] *[Mt. 131]* Y la verdad es que no es lo mismo la crematística que la administración de la casa, como arriba ha sido dicho, sino que se le subordina; porque conviene que las riquezas existan para que se gobierne la casa. Y prueba esto por medio de que en la casa y en la ciudad conviene que haya hombres, y aquellas cosas que son necesarias para los hombres.

suministrar los alimentos[22], y después corresponde al administrador ver cómo han de manejarse, de igual modo que no es propio del arte textil fabricar la lana, sino servirse de ella y saber cuál es buena *para su tarea* y útil y cuál mala e inútil[23].

Se propone otra duda

(*Pol.* I,8,8)[24] En efecto, también podría uno preguntarse por qué razón la crematística forma parte de la economía doméstica y la medicina no, ya que los miembros de la casa tienen que tener salud lo mismo que vida o cualquier otra cosa necesaria; pero de igual manera que en cierto sentido es propio del administrador de su casa y del gobernante mirar por la salud *haciendo uso del consejo de los médicos para lograr la salud de los gobernados*, y en otro no *pertenece a ellos*, sino propio del médico *considerando a partir de qué cosas conservar la salud o restituirla*, así también *al administrador de la casa de alguna manera pertenece considerar sobre las riquezas*[25]; tratándose de los recursos, en un sentido interesan a la economía y en otro no, sino a una disciplina subalterna.

Se manifiesta una cosa anterior

(*Pol.* I,8,9)[26] Pero, como antes se ha dicho, es principalmente *para aquellas cosas que utiliza la administración doméstica o la política* la naturaleza quien tiene que suministrar los recursos *de la cual también toman sus recursos las artes. Y esto se prueba* ya que es misión de la naturaleza proveer de alimento a los seres que nacen *según la natura-*

---

[22] Del mismo modo hacer o adquirir el alimento no es tarea propia e inmediata de la política o de la administración de la casa, sino que es tarea propia del que administra en la casa, como convenga.

[23] De esta manera a la administración de la casa se subordina por naturaleza la que genera a los hombres y la comida, y también la crematística que adquiere, así como también al arte textil se subordina por naturaleza la que produce la lana, y el arte comercial que la adquiere.

[24] (*mb* 87; *Bk* 1258a27-34) *[Mt. 132]* Propone una cuestión y es la siguiente. Como aquellos que están en la casa necesitan de la salud, así como necesitan de aquellas cosas que son necesarias para la vida, como la comida y el vestido, se pregunta lo siguiente.

[25] Es decir, usando aquella riqueza ya adquirida, y usando también de la función de aquellos que la adquieren; pero el considerar acerca de las cosas que pueden adquirirse a través de la riqueza y de qué manera, esto no pertenece a la económica, sino a otra arte que se le subordina, es decir, a la crematísitica.

[26] (*mb* 88; *Bk* 1258a34-38) *[Mt. 133]* Manifiesta lo que arriba dijera, es decir que la naturaleza proporciona aquellas cosas que son necesarias.

leza: todos ellos se nutren, en efecto, del residuo *del alumbramiento, es decir* de aquello de que se originan[27]. Por eso la crematística *esto es, la adquisitiva de los alimentos o de las monedas para el alimento, de las cosas naturales, por ejemplo*; que opera *con las cosas naturales, es decir* con los frutos de la tierra y con los animales, es siempre natural *para todos los hombres*[28].

En qué sentido la pecuniativa (crematística) es laudable y vituperable

(*Pol.* I,8,10)[29] Ahora bien, la crematística tiene, como hemos dicho, dos formas: una la del comercio al por menor *que adquiere la riqueza de las riquezas y a causa de las mismas riquezas*, y otra la de la economía doméstica *que adquiere las riquezas de las cosas naturales, por ejemplo, de los frutos y animales, como ha sido dicho*; esta última, necesaria *para la vida de los hombres* y laudable, y la de cambio, *es decir, la monetaria, cambia de aquello que es necesario por naturaleza, hacia aquello que requiere placer, como arriba ha sido dicho, y por ello es* justamente censurada -pues no es natural *porque tampoco es de las cosas naturales, ni para suplir la necesidad dada por la naturaleza*, sino a costa de otros-[30]*;y como esta crematística, que es monetaria, justamente se vitupera*, con tanta más razón se aborrecerá la usura, porque en ella la ganancia se obtiene del mismo dinero y no de aquello para lo que éste se inventó, pues el dinero se hizo para el cambio, y en la usura el interés por sí solo produce más dinero. Por eso se llama en griego «tokos», pues lo engendrado «tiklómena» *según la naturaleza* es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés viene a ser dinero de dinero; de suerte que de todas las clases de tráfico éste es el más antinatural[31].

---

[27] Así como es evidente que el animal es generado a partir de la sangre menstrual, y aquello que es residuo de esta materia natural se convierte en leche y prepara el alimento para el generado. Y por ello ya que el hombre está constituído de las cosas que son según la naturaleza, las otras cosas que existen son su comida.

[28] Que alguien adquiera, no obstante, la riqueza no de las cosas naturales sino de las mismas monedas, no es según la naturaleza.

[29] (*mb* 89; *Bk* 1258a38-b8) *[Mt. 134]* Establecidos los dos tipos de crematística, muestra cuál de ellas es laudable y cuál vituperable.

[30] Y a partir del intercambio de las monedas, en cuanto que el hombre adquiere monedas por las monedas.

[31] Porque es según la naturaleza que las monedas se adquieran a partir de las cosas naturales, no de las monedas. Y así por lo tanto, un solo tipo de crematística es laudable, y los otros dos tipos son vituperables, como ha sido dicho.

LIBRO I, Lección 9

(*Bk.* 1258b9 - 1259a36)

Se determina en cuanto al uso (segundo de I,6,1)

[C. 11] (*Pol.* I,9,1)[1] Una vez delimitada suficientemente la cuestión *acerca de la crematística en aquello que es pertinente para conocer su naturaleza* desde el punto de vista teórico, hemos de examinarla *brevemente* desde el punto de vista práctico *en cuanto a aquellas cosas que pertenecen a su uso, y de qué manera deba ser usada.* En todas estas disciplinas *que pertenecen a las operaciones humanas* hay libertad respecto de la teoría *expedita, porque fácilmente es considerar aquellas cosas en universal*, pero su ejercicio es forzoso *para que el hombre pueda tener un perfecto uso de aquéllas cosas.*

Primero, se asignan las partes necesarias de la pecuniativa (crematística)

(*Pol.* I,9,2)[2] Hay partes de la crematística útiles, *es decir, algunos ejemplos útiles* para entender prácticamente de ganadería, *es decir, acerca de los bienes de este tipo que son poseídos por los hombres* y saber qué ganado es más útil *y cuáles de ellos de máximo precio* y dónde *sean vendidos al máximo precio* y cómo, *en qué época, o según otras condiciones*[3], cuáles son las condiciones de la adquisición y cría del caballar, del vacuno o del lanar, y lo mismo de los demás *animales*, pues hay que entender *quienes de esto quieren ganar riqueza*, cuáles son entre ellos los de mayor rendimiento y en qué lugares cada

---

[1] (*mb* 90; *Bk* 1258b9-11) *[Mt. 135]* Después que el Filósofo enseña cómo conocer el origen de la crematística y sus propiedades y partes, aquí consecuentemente estudia aquellas cosas que pertenecen a su uso. Y primero habla acerca de lo que intenta aquí. Y en segundo lugar, habla de lo propuesto (*Pol.* I,9,2).

[2] (*mb* 91; *Bk* 1258b12-21) *[Mt. 136]* Determina acerca de aquellas cosas que pertenecen al uso de la crematística. Y acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero, distingue sus partes (*Pol.* I,9,6). En segundo lugar, coloca algunos ejemplos útiles a crematística. (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, asigna las partes de la crematística que es necesaria para la vida humana. En segundo lugar las partes no necesarias de la crematística (*Pol.* I,9,3). Dice arriba que hay una crematística necesaria por la cual el hombre adquiere la riqueza a partir de las cosas que la naturaleza le proporciona para la necesidad de la vida. Del mismo modo coloca dos partes. *[Mt. 137]* De las cuales la primera es según la cual el hombre puede adquirir la riqueza a partir de la compra y venta de tales cosas. Y en cuanto a esta parte, afirma lo siguiente.

[3] Y expone acerca de cuáles bienes se dice que hay posesión.

uno, porque unos prosperan en unas regiones y otros en otras[4], y del cultivo de la tierra *o de los campos desiertos, esto es, sin árboles, así como son los campos en los cuales se siembra el trigo*, y los árboles frutales *o plantas, como son las vides, y los huertos y olivos. Del mismo modo por el cultivo el hombre adquiere abundancia de trigo y vino, y de otras cosas del mismo tipo; y conviene también que el hombre sea experto en el cultivo* de la apicultura y de la cría de los demás animales, acuáticos *como los peces* o volátiles *como las aves*, de los que puede obtenerse rendimiento *para la vida humana, porque por la abundancia de ellos puede realizarse la adquisición de riquezas. Y así, por lo tanto, es evidente que* todas estas son partes y principios de la crematística en sentido estricto *porque así se adquieren las riquezas a partir de las cosas naturales, a causa de las cuales en primer lugar se obtiene la riqueza.*

Partes no necesarias de la pecuniativa (crematística)

(*Pol.* I,9,3)[5] De la crematística de cambio la forma más importante es el comercio -el cual a su vez tiene tres partes: *de las cuales la primera es* embarque *que lleva las mercancías por mar; otra es* transporte, *es decir, de carga, que lleva las mercancías en tierra para deportación de las cargas en carros o jumentos; la tercera es llamada* venta[6]; que difieren entre sí por su mayor o menor seguridad *como el comercio en tierra* y por proporcionar más o menos ganancia *como el comercio en mar, que sin embargo es más peligroso-*; *[Mt. 140]* la segunda *parte principal de aquella crematística translativa* es la usura, *que adquiere la riqueza por interés*, *[Mt. 141]* y la tercera el trabajo

---

[4] De tal manera que se compre en el lugar donde abundan, y se venda en el lugar donde son escasos. *[Mt. 138]* La segunda parte de esta posesión es que el hombre adquiera una abundancia de aquellas cosas que se venden.

[5] (*mb* 92; *Bk* 1258b21-32) *[Mt. 139]* Distingue las partes de la crematística que cambia (*translativae*). (a) Dice arriba que la crematística translativa es aquella por la cual se adquiere riqueza no de las cosas necesarias para la vida sino de algunas otras cosas. Y se llama translativa porque la riqueza es transladada de las cosas naturales hacia otras del mismo tipo. (b) Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero, distingue las partes de este tipo de crematística. En segundo lugar, se disculpa de una consideración más diligente de estas partes (*Pol.* I,9,4). En tercer lugar manifiesta algunas cosas que dijera (*Pol.* I,9,5). (c) Acerca de lo primero, pone cuatro partes de crematística: de las cuales la primera y máxima es la comercial (*mercativa*), pues los comerciantes adquieren máximamente las riquezas.

[6] Por ejemplo, cuando alguien no lleva mercancías ni por mar ni por tierra sino que asiste a los mercados para intercambiar dinero o cosas.

asalariado[7], que a su vez puede ser el de los oficios mecánicos o el de las faenas meramente corporales sin conocimientos técnicos, *en los cuales el solo cuerpo es útil, así como aquellos que por un salario son alquilados para cavar en el campo o para alguna otra tarea de este tipo. [Mt. 142]* Una cuarta forma de crematística intermedia entre ésta *la translativa* y la primera *que es necesaria, y que* participa de la natural y de la de cambio, es la que obtiene sus ganancias de la tierra *por la extracción de piedra o de minerales de la tierra; tiene en común con el primer tipo de crematística, que es de la tierra y de aquellas cosas que se generan de la tierra, como la agricultura es acerca de aquellas que se generan de la tierra*[8], y de los productos de ella que, sin ser frutos, son útiles *por ejemplo para edificar casas o para construir algunos instrumentos*, como la industria de la madera y toda clase de minería. Esta *parte* comprende muchos géneros, pues hay muchas especies de minerales *que son el oro, la plata, el hierro y otros del mismo tipo.*

Disculpa de una consideración más diligente de estas partes

(*Pol.* I,9,4)[9] De cada una de estas formas de crematística hemos hablado ahora en general *y convenientemente*; el estudio minucioso de sus partes tendría sin duda utilidad práctica *para aquellos que quieren obtener riquezas*, pero sería demasiado fatigoso detenernos en él mucho tiempo, *acerca de tales cosas que se extienden a cosas mayores.*

Algunas cosas mencionadas

(*Pol.* I,9,5)[10] Entre las ocupaciones, las más técnicas son aquellas en que hay un mínimo de azar[11], las más rudas *y viles*, aquellas que

---

[7] Así como el de aquellos que alquilan sus trabajos por un salario. En esta hay una cierta diferencia, porque algunas relaciones comerciales se hacen en virtud de las artes útiles, así como el arte de la cocina y otro tipo de tareas.

[8] Con la translativa conviene en que de la misma manera los metales no dan algún fruto pertinente a la necesidad de la vida, como lo hacen los campos y los animales.

[9] (*mb* 93; *Bk* 1258b32-35) *[Mt. 143]* Se disculpa de una perfecta determinación de estas cosas.

[10] (*mb* 94; *Bk* 1258b35-39) *[Mt. 144]* Expone algunas cosas que dijera acerca de las acciones de poco precio y no artificiales.

[11] Lo que es hecho por azar decimos que se hace sin previsión de la razón, en la cual consiste el arte. Por lo que aquellas acciones, las cuales ocurren muchas veces bajo el azar, son poco artificiales; así como aquellos que pescan con la caña y otros del mismo tipo; y por el contrario las acciones de

desgastan más el cuerpo, *así como acontece con los cocineros y aquellos que lavan los platos y otras cosas del mismo tipo; mientras que son* más serviles, *aquellas acciones* que más utilizan lo corporal *y poco la razón, así como aquellos que transportan las cargas y los carros y cosas del mismo tipo*, y las menos nobles las que exigen menos dotes cualificadas, *un mínimo de virtud o de ánimo o del cuerpo, así como en algunas de las ya mencionadas se nota.*

Partes de la pecuniativa (crematística)

Primero, se enseña a considerar ejemplos de los escritos

(*Pol.* I,9,6)[12] Puesto que varios autores *sabios* han escrito sobre todo esto, como Carétides de Paros y Apolodoro de Lemnos sobre la labranza y las plantaciones, *como también entre los latinos Paladio, y por otros se ha escrito acerca de otras cosas de las partes ya mencionadas*, y otros sobre temas semejantes, el que esté interesado en ello puede referirse a sus obras.

En segundo, se enseña a considerar a partir de los ejemplos

(*Pol.* I,9,7)[13] También debería reunirse lo que se ha dicho esporádicamente sobre los medios por los que algunos llegaron a enriquecerse, ya que todo esto es de interés para los que tienen en estima la crematística.

Caso ejemplar

(*Pol.* I,9,8)[14] Por ejemplo, la ocurrencia crematística de Tales de Mileto[15], que le atribuyen por su reputación de sabiduría, pero que es

---

las cuales el efecto poco subyace a la fortuna, son máximamente artificiales, como la de los fabricantes y otros artesanos.

[12] (*mb* 95; *Bk* 1258b39-1259a3) *[Mt. 145]* Propone ejemplos útiles para las partes mencionadas de la crematística. Y primero enseña de la misma manera a considerar ejemplos a partir de los escritos. Y en segundo lugar a partir de los ejemplos (*Pol.* I,9,7).

[13] (*mb* 96; *Bk* 1259a3-5) *[Mt. 146]* Propone un ejemplo acerca de unos casos ejemplares que debe ser considerados. Y primero propone lo que intenta. Y en segundo lugar, proporciona los ejemplos (*Pol.* I,9,8). Dice en primer lugar que no sólo conviene considerar sus obras, de quienes construyeron las artes de las mencionadas partes, sino también si conviene considerar del mismo modo las cosas que se enseñan en los casos ejemplares dispersos en las diversas narraciones, por las cuales algunos adquirieron una gran riqueza, éstas serán útiles para aquellos que intentan adquirir riquezas.

[14] (*mb* 97; *Bk* 1259a5-19) *[Mt. 147]* (a) Añade dos ejemplos de los cuales el segundo se da en (*Pol.* I,9,10). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas.

en realidad aplicación de un principio general. Cuentan, en efecto, que, como la gente le echaba en cara su pobreza y la achacaba a que la filosofía es improductiva, previó gracias a sus conocimientos de astronomía *de la cual era perito*, cuando todavía era invierno, *que* la cosecha que producirían los olivos *el año siguiente, sería mayor que la acostumbrada*[16] y, como tenía un poco de dinero, se aseguró mediante fianzas el arrendamiento de todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos, por muy poco *dinero a quienes poco creían que crecería el fruto en el año siguiente*, ya que no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno *de las olivas* y muchos acudieron a la vez y apresuradamente en busca de los molinos *para comprar las olivas*, los arrendó en las condiciones que quiso y, reuniendo mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecerse si quieren, pero que no se afanan por ello. Se dice que Tales dio de este modo prueba de su sabiduría.

Para qué es útil el ejemplo

(*Pol.* I,9,9)[17] Pero en realidad se trata, como hemos dicho, de un principio crematístico general: el de conseguir *por una venta singular*, siempre que sea posible, el monopolio.

Un segundo ejemplo (de I,9,8)

(*Pol.* I,9,10)[18] Por eso algunas ciudades recurren también a este medio cuando se ven apuradas de dinero, y establecen el monopolio de las mercancías. Un siciliano al que se había confiado un depósito de dinero compró de una vez todo el hierro de las minas *en las cuales se fundía*, y después, cuando llegaron de los mercados los comercian-

---

Primero, propone el ejemplo. Y en segundo lugar muestra para qué es útil (*Pol.* I,9,9).

[15] Que fue uno de los Siete Sabios, quien primero comenzó a ocuparse de Filosofía Natural, mientras que los otros seis sabios acerca de las cosas humanas. De cuyo ejemplo hay una cierta consideración útil para adquirir riquezas, aunque se ocupe no del deseo de riquezas sino del de sabiduría; puede sin embargo de su ejemplo tomarse una cierta norma universal para adquirir riquezas.

[16] Pues aunque en el año anterior hubiera cosecha de olivas, frecuentemente faltan las olivas después de la cosecha.

[17] (*mb* 98; *Bk* 1259a19-21) *[Mt. 148]* Muestra para qué es útil este tipo de crematística dada en el ejemplo.

[18] (*mb* 99; *Bk* 1259a21-31) *[Mt. 149]* Da el segundo ejemplo, y primero narra el hecho; y en segundo lugar muestra que se llega a lo mismo que en el primero.

tes, era el único que lo vendía, sin elevar mucho el precio *para que se vendiera prontamente*; con todo, ganó cien talentos sobre una inversión de cincuenta. Dionisio, *tirano de los siracusanos*, cuando se enteró *de este vano hecho*, dio orden de que se llevara el dinero pero no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto un modo de obtener recursos perjudicial para sus intereses[19].

Lo anterior y lo presente son lo mismo

(*Pol.* I,9,11)[20] La idea de Tales y ésta *del siciliano* son la misma cosa: ambos se las ingeniaron para conseguir el monopolio. El conocimiento de estas cosas es útil también para los políticos, pues muchas ciudades están necesitadas de recursos y de negociar para procurárselos como una casa, o más todavía *cuanto la ciudad necesita de muchas cosas*. Por eso algunos gobernantes *que se ocupan de los regímenes de las ciudades* se interesan sólo por estas cosas *para que se multipliquen en el erario público las riquezas*.

[19] Que algunos ciudadanos se enriquezcan mucho, los tiranos lo consideran inconveniente para ellos, como abajo se dice.

[20] (*mb* 100; *Bk* 1259a31-36) *[Mt. 150]* Muestra que queda en lo mismo aquello con lo primero.

LIBRO I, Lección 10

(*Bk.* 1259a37 - 1260a36)

Ciertas cosas en cuanto a las relaciones hombre-mujer y padre-hijo Se comparan a otras relaciones de gobierno

[C. 12] (*Pol.* I,10,1)[1] *[Mt. 152]* Tres eran las partes de la administración doméstica, *esto es, del gobierno de la casa, según las tres relaciones mencionadas*: la de señorío, *que pertenece al amo y esclavo*, de que antes se ha hablado, la paterna, *la cual pertenece al padre y al hijo* y la conyugal, *que pertenece al varón y la esposa*[2]. El padre y marido gobierna a su mujer y a sus hijos *no como siervos sino* como a libres en ambos casos, *en lo cual difieren estos dos gobiernos del gobierno despótico o señorío*[3], pero no con la misma clase de autoridad: sino *que el hombre rige* a la mujer como a un ciudadano *con un dominio político, esto es, así como alguien que es elegido para regir la ciudad está al frente* y *el padre manda* a los hijos como vasallos *con un gobierno regio*[4]. En efecto, salvo excepciones antinaturales *como*

---

[1] (*mb* 101; *Bk* 1259a37-b4) *[Mt. 151]* Después que el Filósofo determinó acerca de la relación del amo y el esclavo, y habiendo añadido un tratado en general acerca de la posesión, aquí determina acerca de otras dos relaciones domésticas, que arriba mencionara; a saber, del hombre respecto de la mujer y del padre respecto del hijo, y se divide en dos partes. (a) En la primera determina ciertas cosas respecto de las relaciones de este tipo. En la segunda, se disculpa de una consideración más atenta de éstas (*Pol.* I,11,4). (b) Respecto de lo primero hace dos cosas. Primero, determina acerca de las mencionadas relaciones, y las compara a otras relaciones de gobierno. En segundo lugar resuelve una cierta cuestión común respecto de todas (*Pol.* I,10,5). (c) Respecto a lo primero hace tres cosas. Primero pone la comparación de dichas relaciones respecto de otros gobiernos. En segundo lugar manifiesta dicha comparación (*Pol.* I,10,2). En tercer lugar muestra que la necesidad de la administración doméstica versa de manera máxima en relación a las relaciones de esta naturaleza (*Pol.* I,10,4).

[2] Acerca de esto dice tres cosas. En primer lugar que en cada una de estas relaciones hay una cierta jerarquía o una cierta preeminencia.

[3] Dice lo segundo.

[4] Y esto porque el padre tiene plena potestad sobre los hijos, así como también el rey en el reino; pero el hombre no tiene plena potestad sobre la esposa en cuanto a todas las cosas, sino en cuanto a lo que exige la ley de matrimonio; así como también el rector de la ciudad tienen potestad sobre los ciudadanos según los estatutos. En tercer lugar manifiesta que estos dos gobiernos son según la naturaleza, porque siempre que se da lo más principal en la naturaleza, rige, como arriba ha sido visto.

en los hombres afeminados, el varón es más apto para la dirección que la hembra *e igualmente el padre es naturalmente más apto que el hijo*, y el de más edad y hombre ya de hecho, más que el más joven y todavía inmaduro, *por lo tanto, naturalmente el hombre rige a la mujer y el padre a los hijos*.

Comparación

Primero, el gobierno conyugal respecto del político

(*Pol.* I,10,2)[5] Pues bien, en la mayoría de los regímenes de ciudadanos, éstos alternan, *es decir, las personas* sucesivamente en las funciones de gobernante y gobernado, *pues quienes están en el oficio del gobierno un solo año, son súbditos de otro, y esto porque tales gobiernos* son iguales en cuanto a su naturaleza y no difieren en nada *naturalmente, sino tan sólo por el tiempo*; sin embargo, cuando uno rige y el otro es regido *por la actividad humana*, se procura establecer una diferencia mediante el atavío *que consiste en las insignias exteriores,* los tratamientos[6] y los honores[7], como lo dio a entender *el poeta* Amasis con su ejemplo del lavapiés[8]. La relación del varón respecto de la hembra es siempre de esta manera.

Otras dos relaciones (segundo de I,2,5)

Segundo, del gobierno paterno respecto del regio

(*Pol.* I,10,3)[9] En cambio, la autoridad *del padre* que se ejerce sobre los hijos es regia; *en este gobierno dos cosas se destacan, a saber*, porque el que los ha engendrado, *es decir, el padre* los gobierna por razón del afecto, *pues naturalmente ama a los hijos* y de su mayor edad *como quien tiene una cierta prerrogativa natural de edad sobre*

---

[5] (*mb* 102; *Bk* 1259b4-10) *[Mt. 153]* Manifiesta las comparaciones mencionadas. Y en primer lugar el gobierno conyugal respecto del político. En segundo lugar, del paterno respecto al regio (*Pol.* I,10,3). Muestra la comparación en cuanto a la diferencia.

[6] Porque de distinto modo los tratan que a los primeros, y de otro modo los hombres les dirigen la palabra.

[7] Porque los ciudadanos hacen algunas reverencias que antes no hacían a quien está en el gobierno.

[8] En efecto, si a aquél que es lavapiés se le colocan alrededor distintivos de este tipo y se le presentaran otras dos ofrendas, no parecería distinguirse del príncipe de la ciudad. Por lo tanto, es evidente que el gobierno político se cambia de persona en persona, pero esto no acontece en el gobierno del varón respecto de la mujer, en efecto, quien es varón no se vuelve después mujer, y al revés.

[9] (*mb* 103; *Bk* 1259b10-17) *[Mt. 154]* Compara el gobierno paterno respecto del regio según una similitud.

los hijos, en lo que consiste precisamente la esencia de la autoridad real. Por eso Homero invoca con razón a Zeus, *esto es, al sumo Dios*, llamándole «padre de los dioses y de los hombres», ya que es rey de todos ellos *y de las substancias superiores que llamaba "Dios"*. El rey, *quien tiene un perpetuo gobierno y plena potestad respecto de todos*, tiene que ser, en efecto, naturalmente distinto de sus súbditos *según la naturaleza, en una cierta medida de bondad*, pero de la misma casta *al menos, según la especie humana, aunque será mejor también si lo es por la unidad de región*, y en esa relación está el más viejo respecto del más joven y el padre respecto del hijo[10].

La administración doméstica versa sobre estas relaciones

[C. 13] (*Pol.* I,10,4)[11] Resulta claro, por consiguiente, que importan más para el gobierno doméstico los hombres que la posesión de cosas inanimadas *como el trigo y el vino y otras cosas de esta naturaleza*, y más las virtudes *por las cuales los hombres viven bien* de aquéllos que las de las posesiones *por las que se procura y multiplica de manera conveniente la posesión* llamadas riqueza *e igualmente más se ocupa respecto de la virtud*; y las de los libres que las de los esclavos[12].

Una cuestión común a todas (segundo de I,10,1)
Se propone
Primero, en relación al amo y al esclavo

(*Pol.* I,10,5)[13] En primer lugar, pues, podríamos preguntarnos acerca de los esclavos[14] si existe una virtud propia del esclavo *así*

---

[10] A saber, que tiene una prerrogativa natural de perfección. Por ello conviene que el rey difiera naturalmente de los otros: en efecto, si no fuese mejor por una cierta bondad natural, no sería justo que siempre dominara por una plena potestad a sus iguales, como abajo ha sido dicho en tercer lugar. De esta manera igualmente la diferencia natural separa el gobierno regio del político, quien es según la naturaleza respecto del igual: mientras que el amor distingue el gobierno regio del tiránico, que no es un gobierno a causa del amor que tiene respecto de los súbditos, sino a causa de la conveniencia propia.

[11] (*mb* 104; *Bk* 1259b18-21) *[Mt. 155]* Concluye que la atención principal de la administración doméstica está en relación más bien respecto a estos dos tipos de relaciones, que respecto de otras cosas.

[12] Y de esta manera puede asignarse el argumento (*ratio*), porque la principal orientación (*intentio*) de cada uno es respecto del fin. Pero las cosas inanimadas se buscan a causa de los hombres, así como el fin, y los esclavos a causa de los libres para que les sirvan.

[13] (*mb* 105; *Bk* 1259b21-28) *[Mt. 156]* Como hiciera mención de la virtud de los libres y de los esclavos, resuelve acerca de esto una pregunta; y para esto hace tres cosas. (a) Primero, propone la pregunta. En segundo lugar, la re-

como son las virtudes morales aparte de las instrumentales y serviles, y más valiosa que éstas, como la templanza, la fortaleza, la justicia y demás hábitos semejantes, o no tiene ninguna fuera de su rendimiento corporal. Ambas respuestas son dificultosas; porque si la tienen, ¿en qué se distinguirán de los libres? *Por el contrario, parecerían más excelentes quienes fueran apreciados por las virtudes de los siervos y de los libres*. Y que no tengan *la virtud por la cual los hombres viven según la razón*, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo.

Segundo, respecto de otros gobiernos

(*Pol.* I,10,6)[15] La misma cuestión *respecto del esclavo* se plantea, poco más o menos, respecto de la mujer y del niño: ¿tienen también ellos virtudes? ¿Debe ser la mujer morigerada y fuerte y justa? ¿Es el niño licencioso o morigerado, o no? Y en general hay que estudiar la cuestión *en todo gobierno* respecto del que manda y del que obedece y ver si ambos tienen la misma virtud o virtudes diferentes[16]. Porque si ambos tienen que participar de la «kalokagathía», ¿por qué el uno ha de mandar siempre, *esto es, por toda su vida*[17], y el otro obedecer? Y no es posible *que la virtud del que rige y del que obedece* difieran sólo en grado, *pues el más y el menos no varían la especie*, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente[18], y las cosas sólo diferentes en grado, no. Por otra parte, que uno tenga que participar de dicha excelencia y otro no, parece extraño. Porque si el que manda no es morigerado y justo, ¿cómo mandará bien? Y si no lo es *y no tiene estas virtudes* el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? Si es licencioso y cobarde no hará nunca lo que debe *y entonces no será bien gobernado*.

---

suelve (*Pol.* I,10,7). En tercer lugar, de la solución propone también otra cuestión (*Pol.* I,10,9). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, propone la cuestión en relación al amo y al esclavo. En segundo lugar, respecto de otros gobiernos (*Pol.* I,10,6).

[14] Pues es evidente que el esclavo debe tener una cierta virtud orgánica y de servicio, por la cual conozca y pueda seguir el mandato del amo y servirle, así como arriba ha sido dicho, lo cual son unas ciertas ciencias serviles.

[15] (*mb* 106; *Bk* 1259b28-1260a2) *[Mt. 157]* Propone la misma pregunta respecto de otros gobiernos.

[16] Y objeta cada parte.

[17] Pues de otro modo sería si sucesivamente se gobernara y se obedeciera, así como acontece en el gobierno político.

[18] Por lo que no parece bastar para la diferencia del que rige y del que es regido, que uno tenga más virtud que otro.

Resuelve la cuestión

Primero, propone la solución en general

(*Pol.* I,10,7)[19] Es evidente, por tanto, que ambos, *tanto el que rige como el que es regido*, tienen que participar de la virtud *de otra manera ni uno regirá bien, ni el otro será bien gobernado*, y ha de haber dentro de ella diferencias, *es decir, dentro de la virtud de cada uno* correspondientes a las de aquéllos que por naturaleza deben obedecer. Este ha sido nuestro principio rector cuando tratábamos del alma: en ésta, en efecto, existe por naturaleza un elemento dirigente, *es decir, la parte racional* y otro *naturalmente* dirigido, *esto es, la parte irracional, como el irascible y el concupiscible*, a los que decimos corresponder virtudes distintas, como la de lo racional *virtud que es la prudencia* y la de lo irracional *que es la templanza y la fortaleza y otras virtudes de este tipo*. Es claro, pues, que lo mismo ocurre también en los demás casos, de suerte que en la mayoría de los regentes y regidos lo son por naturaleza[20]. El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, *como también arriba ha sido visto*, y en todos ellos existen las partes del alma *que han sido mencionadas, por lo que también las virtudes de aquellos* existen de distinto modo[21]: El esclavo *en cuanto que es esclavo* carece en absoluto de facultad deliberativa *respecto de sus actos*[22]; la hembra *siendo libre* tiene *potestad para deliberar*, pero desprovista de autoridad[23]; el niño la tiene, pero imperfecta[24]. Hemos de suponer que ocurre necesariamente algo semejante con las virtudes morales: todos tienen que par-

---

[19] (*mb* 107; *Bk* 1260a2-24) *[Mt. 158]* Resuelve la duda puesta. Y primero propone la solución en general. Y en segundo lugar, en especial (*Pol.* I,10,8). Concluye lo primero por las razones dadas respecto de una parte.

[20] Y porque la naturaleza se diversifica en las cosas diversas, por ello, según la naturaleza, son diversas las cosas que rigen y las que son regidas.

[21] *[Mt. 159]* Y primero manifiesta esto en cuanto a la parte racional, a la cual pertenece deliberar.

[22] La razón de esto es que deliberamos respecto de aquellas cosas que están bajo nuestra potestad, mientras que el siervo no tiene actos suyos bajo su potestad, sino que son actos de él bajo potestad del amo. Por lo que el siervo no tiene libre potestad para deliberar.

[23] La razón de esto es que a causa de la molicie de la naturaleza, la razón de ella permanece débilmente en las cosas deliberadas, y con gran facilidad es desprovista de ellas a causa de algunas pasiones, por ejemplo, la concupiscencia o la ira o el temor o algo del mismo tipo.

[24] La razón es que no tiene un perfecto uso de razón, de manera que pueda discutir cada una de las cosas singulares que deben ser atendidas en la deliberación, y así de diversa manera posee aquello que es de la razón.

ticipar de ellas, pero no de la misma manera, sino cada uno en la medida suficiente *que sea necesaria* para su oficio. Así, el que rige *ya sea la ciudad o el esclavo o la mujer o los hijos* debe poseer la virtud moral perfecta -pues quien posee plenamente el oficio es el maestro *o arquitecto, esto es, el artífice principal*[25], y la razón es en este caso el maestro-; y cada uno de los demás *que son subordinados, tan sólo participan de la razón y de la virtud* en la medida en que le corresponde *en cuanto que aquél que rige necesita de ellos*[26]. Es evidente, pues, que todos los que hemos dicho poseen la virtud moral, pero no es la misma templanza la de la mujer que la del hombre *y de otros subordinados*, ni la misma fortaleza, como creía Sócrates, sino que la del hombre es una fortaleza para mandar *para que a causa de ningún temor se omita el ordenar lo que debe hacerse*, la de la mujer *y en cualquier subordinado conviene que exista la fortaleza subordinada*[27] para servir *y así como ha sido dicho de la fortaleza, debe decirse* lo mismo *de* las demás virtudes[28].

Segundo, propone la solución en especial

(*Pol.* I,10,8)[29] Esto es claro también si se considera la cuestión más en detalle, pues los que hablan en general *sobre los actos humanos* se engañan a sí mismos *porque no pueden llegar plenamente a la verdad, como si alguien estuviera contento* al decir que la virtud consiste en la buena disposición del alma, en la conducta recta *del hombre* o en algo semejante[30]. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes *en especial*, como Gorgias *hizo*, que los que la definen así *sólo en ge-*

---

[25] *[Mt. 160]* Así como el artífice principal dirige y manda los trabajos del arte que se llevan a cabo con la mano, así el que rige dirige a sus subordinados; y por ello tiene el oficio de la razón, que se posee similarmente como el artífice principal respecto de las partes inferiores del alma. Por lo cual conviene que aquél que rige posea la razón perfecta.

[26] Esto es, conviene tan sólo que posean lo que baste para seguir la dirección del que rige cumpliendo sus mandatos.

[27] De manera que a causa del temor no omita realizar su propio ministerio. De esta manera difiere la fortaleza en el jefe del ejército y en el militar.

[28] En el que rige, las virtudes son rectoras, y en el subordinado son para servir: y por esto es evidente que no difieren sólo según un más y un menos de esas virtudes, sino alternativamente (*aliqualiter*) según la razón.

[29] (*mb* 108; *Bk* 1260a24-36) *[Mt. 161]* Manifiesta lo que dijera más en lo particular.

[30] Y si no quisiera conocer más acerca de la virtud se engañaría a sí mismo, pues tendría un conocimiento imperfecto e inútil acerca de la virtud.

neral[31]. Por eso se debe aplicar a todos lo que el poeta dijo de la mujer *particularmente de lo que pertenece a su virtud*: «en la mujer el silencio es un ornato» *o algo honesto; en efecto, esto proviene por la indecisión que se les debe a las mujeres*, pero no en el hombre, *sino que más bien debe hablar*[32]. Como el niño es imperfecto, es claro que su virtud no es exclusivamente suya y referente a él, *esto es, que se rija según su sentido*, sino *que se disponga según lo que es conveniente* a su perfección *debida* y a su maestro, *a saber, el pedagogo*[33], y de modo análogo, la virtud del esclavo es relativa al dueño. Por otra parte, dijimos que el esclavo era útil para los menesteres necesarios *para la vida*, de modo que es claro que también necesita de poca virtud, la indispensable para no faltar en su trabajo por intemperancia *de la concupiscencia* o cobardía.

[31] La razón de esto es que los actos son respecto de las cosas singulares; por lo que aquellas cosas que pertenecen a los actos deben considerarse en particular.

[32] Por lo que también el Apóstol advierte que las mujeres en las iglesias guarden silencio, y si quieren decir algo que interroguen en su casa a sus esposos (*I Cor.* 14,34).

[33] Por lo que en *Eclesiástico,* 30,11, se dice: «no des a tu hijo poder en la juventud y tampoco menosprecies sus pensamientos».

LIBRO I, Lección 11

(*Bk.* 1260a36 - 1260b24)

Solución

Otra cuestión

(*Pol.* I,11,1)[1] Alguien podría preguntarse si, supuesto que lo dicho sea verdad[2], *por la misma razón parecería* que no tendrán que tener virtud también los artesanos *para que sean buenos artesanos*, ya que muchas veces faltan en su trabajo, *ya que lo hacen descuidadamente mientras se ocupan de otras cosas* por intemperancia *o por otros vicios*.

Se resuelve la cuestión

(*Pol.* I,11,2)[3] Pero ¿no es el caso completamente distinto *el del siervo y el del artesano*?[4] El esclavo participa *de alguna manera* de la vida de su amo[5], el artesano está menos íntimamente relacionado con él *en cuanto al trato humano*[6], y sólo tiene parte en la virtud *en su acción* en la medida en que participa de la esclavitud *en cuanto al trato humano*, pues el obrero manual, *es decir, el asalariado, como los co-*

---

[1] (*mb* 109; *Bk* 1260a36-39) *[Mt. 162]* Resuelta la duda anterior aquí propone otra duda que nace de la solución anterior. Y para esto hace tres cosas: Primero propone la duda; en segundo lugar la resuelve (*Pol.* I,11,2); en tercer lugar llega a un corolario a partir de la solución dada (*Pol.* I,11,3).

[2] Es decir, que conviene al siervo poseer cierta virtud para que no falle en su trabajo a causa de la intemperencia o el miedo.

[3] (*mb* 110; *Bk* 1260a39-b2) *[Mt. 163]* Resuelve la duda propuesta.

[4] Prueba que hay una gran diferencia entre ellos por las siguientes razones: Da la primera de ellas.

[5] Esto es, del trato humano en cuanto que es esclavo. En efecto, arriba ha sido dicho que el esclavo es instrumento en aquellas cosas que pertenecen a la acción, esto es al trato de los hombres (*conversationem hominum*). Y por ello como las virtudes morales perfeccionan al hombre en el trato humano, conviene que el esclavo para que sea bueno participe en algo de la virtud moral.

[6] No por la obra del artesano, que en cuanto a esto trata acerca de las cosas que son realizadas en el trato humano, sino en relación de algunas cosas realizadas por el arte, que se llaman "fabricadas"; por lo que alguien se dice buen artesano porque es un buen fabricante, porque tiene el conocimiento y puede fabricar buenos cuchillos, aunque use de su arte mal o negligentemente.

cíneros, tiene una especie de servidumbre limitada[7], y mientras el esclavo lo es por naturaleza[8], no así el zapatero ni ningún otro artesano *porque todas las artes son inventadas por la razón*[9].

Corolario a partir de la solución

(*Pol.* I,11,3)[10] Es claro, pues, que el amo debe ser para el esclavo la causa de tal virtud, *la cual debe tener el siervo para que sea bueno*[11], pero no porque posea *el señor* la disciplina que enseña a dirigir *al mismo siervo* los trabajos *serviles*[12]. Por eso se equivocan los que no dan razones a los esclavos y declaran que sólo debemos darles órdenes; porque los esclavos necesitan más advertencias *en vistas a la virtud* que los *hijos* niños, *porque todavía son capaces de advertencia*. Sobre esta cuestión, baste con las precisiones aducidas.

Disculpa de una consideración más atenta excusa

(*Pol.* I,11,4)[13] *En aquellas cosas que deben decirse respecto de las ciudades, es necesario tratar* en cuanto al marido y la mujer, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos, *y sobre el trato* y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no está bien, y cómo deben seguir el bien y rehuir el mal, son puntos que tendremos

---

[7] Ya que son concentrados para ciertos ministerios especiales y desempeñan el servicio; y según esto necesitan de la virtud moral para que sean buenos en su tarea. *[Mt. 164]* Da la segunda razón.

[8] Pues ha sido probado arriba que algunos son siervos por naturaleza.

[9] La virtud se posee para aquellas cosas que se encuentran en nosotros por naturaleza. Tenemos una cierta inclinación natural a la virtud, como se dice en *Eth. Nic.* II; de donde es evidente que para que alguien sea buen esclavo necesita la virtud moral, no para que sea buen artesano.

[10] (*mb* 111; *Bk* 1260b2-7) *[Mt. 165]* Infiere cierto corolario a partir de las cosas dichas. Ya se dijo que el esclavo necesita de la virtud, y conviene que el hombre que tiene inclinación a la virtud, la obtenga por el empeño de algún gobernante; así como los ciudadanos deben hacerse virtuosos por el legislador, como se dice en *Eth. Nic.* II.

[11] Instruyéndolo cómo deba proceder, castigando si lo hace mal y premiando si lo hace bien.

[12] Porque le enseñe, por ejemplo, a cocinar o a hacer alguna otra cosa del mismo tipo; sino que debe enseñarle de qué modo sea templado, humilde, paciente y otras cosas del mismo tipo.

[13] (*mb* 112; *Bk* 1260a8-13) *[Mt. 166]* Se disculpa de un tratamiento más exacto respecto de las otras dos relaciones. Y para esto hace tres cosas: primero, expone la excusa; en segundo lugar, asigna la razón de las cosas dichas (*Pol.* I,11,5); y en tercer lugar, continúa lo tratado (*Pol.* I,11,6).

que examinar cuando tratemos las formas de gobierno, *y así, por el momento no pueden determinarse aquí*.

Razón de las cosas dichas

(*Pol.* I,11,5)[14] Porque como toda casa es parte de la ciudad, y esas relaciones constituyen la casa, *es decir, la relación del padre y del hijo, del hombre y de la esposa*, y la virtud de la parte debe considerarse en relación con la del todo, hay que educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen político, si en realidad el que los hijos y las mujeres sean como es debido tiene alguna importancia para que la ciudad lo sea también[15]. Y necesariamente ha de tenerla[16], porque las mujeres son la mitad de la población libre *de los hombres que están en la ciudad*, y de los niños proceden los ciudadanos[17].

Se continúa lo tratado

(*Pol.* I,11,6)[18] Así, ya que hemos precisado estas cuestiones y de las demás hemos de hablar en otro lugar, *es decir, en las cosas que siguen que pertenecen al régimen, por el momento* demos por terminada esta parte *de las cosas que pertenecen a la administración de la casa*, y para iniciar un nuevo tema, examinemos en primer lugar lo que otros han dicho sobre la mejor forma de gobierno; *y así termina el primer libro.*

---

[14] (*mb* 113; *Bk* 1260a13-20) *[Mt. 167]* Asigna dos razones por las cuales conviene determinar lo dicho acerca de los regímenes. De las cuales la primera es que la disposición de las partes conviene considerarlas en comparación al todo, así como la disposición del fundamento en comparación a la casa.

[15] Da la segunda razón.

[16] Pues de la misma naturaleza son la educación de las mujeres y de los niños de manera que ambos sean buenos.

[17] A los cuales corresponde ser administradores de la ciudad; por lo tanto, en los regímenes debe determinarse acerca de la instrucción de los hijos y las esposas.

[18] (*mb* 114; *Bk* 1260a20-24) *[Mt. 168]* Continúa lo que viene tratando.

LIBRO II, Lección 1

(*Bk.* 1260b27 - 1261b15)

Lo que pertenece a la ciudad misma (segundo de I,2,1)
Qué han dicho por otros en cuanto a la relación política

[C. 1] (*Pol.* II,1,1)[1] Puesto que nos hemos propuesto considerar, respecto de la comunidad política, *para que conozcamos* cuál es la mejor de todas para los *hombres* que están en condiciones de vivir lo más conforme posible a sus deseos, *para conseguir esto* hemos de examinar también las otras formas de gobierno, *esto es, las ordenaciones de la ciudad que otros llevaron a cabo, o bien*, no sólo aquellas que usan en la actualidad algunas ciudades que tienen reputación de gobernarse bien *por las leyes*, sino las que pueden existir en teoría *propuestas por los filósofos y los sabios* y parezcan dignas de aprobación; el fin de esto *y por ello conviene considerarlo* es poder encontrar la forma recta y útil *en la relación y régimen de la ciudad*[2].

---

[1] (*mb* 115; *Bk* 1260b27-33) *[Mt. 169]* Después que el Filósofo determinó en el primer libro acerca de las cosas que pertenecen a la casa, que son ciertos elementos de la ciudad, aquí comienza a determinar acerca de la ciudad misma según el modo que al fin del primer ibro propuso, y también al fin del libro X de la *Etica*. (a) Primero consigna aquellas cosas que fueron dichas por otros acerca de la relación política. En segundo lugar, comienza a determinar acerca de estas cosas según su propia postura dada en el tercer libro (*Pol*. III,1,1). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, habla acerca de qué es lo intentado. Y en segundo lugar, prosigue su exposición (*Pol*. II,1,3). (c) En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, propone su intención, y en segundo lugar se disculpa (Pol. II,1,2).

[2] En efecto, por la reunión de muchas cosas más puede esclarecerse qué sea mejor y útil. *[Mt. 170]* Debe notarse, no obstante, que se dice que pertenecen al óptimo régimen (*politiam*), que los hombres vivan según su deseo, es decir, según la voluntad de los hombres; porque la voluntad del hombre principalmente se ocupa del fin de la vida humana, al cual se ordena toda relación política. En cuanto que los hombres estiman de diversa manera el fin de la vida humana, según esto, de diversa manera, los hombres piensan acerca de la convivencia de la ciudad. Quienes ponen el fin de la vida humana en las delectaciones o el poder o los honores, consideran que la ciudad óptimamente dispuesta es aquella en la cual los hombres pueden vivir deliciosamente o adquirir muchas riquezas o conseguir grandes honores o dominar a muchos. Quienes ponen, en cambio, el fin de la vida presente en el bien que es el premio de la virtud, estiman que la ciudad óptimamente dispuesta es aquella en la cual, de manera más plena, los hombres viven pacíficamente y según la virtud. Por lo que en sí mismo (*simpliciter*) lo verdadero es que la óptima

Disculpa

(*Pol.* II,1,2)[3] Y además que el buscar otra solución *distinta en las ordenaciones de las ciudades* aparte de ellas no parezca simplemente un capricho de sofista, y se vea que recurrimos a este método por no ser buenas las actualmente existentes.

Prosigue la exposición
Primero, se establece las ordenaciones de las ciudades transmitidas por otras personas
Las que transmitieron algunos sabios
La ordenación de Sócrates
Cierta cuestión acerca de una ordenación utilísima para la ciudad
Una cuestión
Una cuestión de tres miembros

(*Pol.* II,1,3)[4] Hemos de empezar este estudio por su principio natural *[Mt. 173] de la ciudad. Siendo la ciudad una comunidad es nece-*

---

disposición de la ciudad puede ser según cualquiera de las opiniones, en cuanto que en la ciudad puede vivir el hombre a su voluntad. Así debe notarse que dice que se considerará acerca de las relaciones de los regímenes que se dicen bien regidos, y acerca de las ordenaciones de las ciudades transmitidas por los sabios, que parecen bien hechas; porque para encontrar la verdad no sirve de mucho la consideración de aquellas cosas que son manifiestamente falsas, sino de aquellas que se dicen verosímilmente.

[3] (*mb* 116; *Bk* 1260b33-36) *[Mt. 171]* Se disculpa de la propia intención.

[4] (*mb* 117; *Bk* 1260b36-39) *[Mt. 172]* Prosigue su exposición continuando con aquellas cosas que han sido dichas por otros acerca de la ordenación de la ciudad. (a) Y primero establece diversas ordenaciones de las ciudades transmitidas por diversas personas. En segundo lugar muestra quiénes fueron y cuáles, quienes de esta manera se introdujeron (*Pol.* II, 17,1). (b) La primera parte se divide en dos, según la diversidad que estableció en las premisas. En la primera establece las ordenaciones de la ciudad que fueron transmitidas por algunos sabios. En la segunda pone aquellas que se observan en algunas ciudades que viven ordenadamente (*Pol.* II,1,4). (c) La primera se divide en otras tres. Primero, da la ordenación de la ciudad que trató Sócrates o Platón, su discípulo, quien en sus libros introduce a Sócrates hablando. En la segunda, da la ordenación de la ciudad transmitida por alguien que se decía Faleas (*Pol.* II,8,3). En la tercera trata la ordenación de Hipódamo (*Pol.* II,10,1). (d) En cuanto a lo primero hace dos cosas (*Pol.* II,10,1). Primero, examina una cuestión acerca de cierta ordenación, la cual Platón dice que es utilísima para la ciudad. En segundo lugar, prosigue acerca de la ordenación de él mismo en cuanto a otras cosas (*Pol.* II,6,1). (e) En relación a lo primero hace otras dos cosas. Primero, propone una cuestión. Y en segundo lugar, la desarrolla (*Pol.* II,1,6). (f) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, propone una cuestión de tres miembros. En segundo lugar, excluye uno de

sario en primer lugar considerar ciertas cosas. Necesariamente, o todos los ciudadanos lo tienen todo en común, o nada, o unas cosas sí y otras no.

Algunas ordenaciones de las ciudades
Se excluye uno de sus miembros

(*Pol.* II,1,4)[5] No tener nada en común es evidentemente imposible[6], ya que la ciudad es una comunidad[7] y, por lo pronto, los ciudadanos tienen necesariamente en común el lugar; cada ciudad, en efecto, tiene su lugar propio y los ciudadanos tienen en común *que son miembros de* una misma ciudad, *por lo que conviene que se relacionen en un lugar*.

Se investiga acerca de los otros dos miembros

(*Pol.* II,1,5)[8] Pero en la ciudad que se propone administrarse bien, ¿es mejor que los ciudadanos tengan en común todo lo que es susceptible de ello, o que sólo tengan en común unas cosas y otras no?[9] Porque los ciudadanos pueden tener en común los hijos, las mujeres y la propiedad, como en la *República* de Platón: allí dice Sócrates que los hijos, las mujeres y las posesiones deben ser comunes *a todos los ciudadanos, para una óptima ciudad*[10]. ¿Es mejor en este punto la situación actual *de la relación* o la que traería consigo la legislación *por Sócrates* propuesta en la *República*?

Se desarrolla la cuestión
Conveniencia de esta posición en cuanto a la comunidad de mujeres y posesiones
Desaprobación de la ley de Sócrates en cuanto a esto
Cuatro cosas
Primera

---

esos miembros (*Pol.* II,1,4). En tercer lugar investiga acerca de los otros dos (*Pol.* II,1,5).

[5] (*mb* 118; *Bk* 1260b39-1261a1) *[Mt. 174]* Excluye uno de los tres miembros.

[6] Lo cual prueba de dos maneras. Y da la primera.

[7] Por lo que contra la naturaleza (*rationem*) de la ciudad sería que los ciudadanos en nada se relacionaran. Y da la segunda razón.

[8] (*mb* 119; *Bk* 1261a1-9) *[Mt. 175]* Deja otros dos miembros bajo duda.

[9] Hay algunas cosas en las cuales de ninguna manera se da la relación común, como en todo lo personal, por ejemplo, en los miembros del cuerpo.

[10] De manera que, indiferentemente accedan todos a todos; y por consiguiente se sigue que los hijos serían comunes a causa de la incertidumbre de los hijos: y esto lo trata al principio del *Timeo*.

[C. 2] (*Pol*. II,1,6)[11] Aparte de otras muchas dificultades que tiene la comunidad de mujeres, *además de aquellos inconvenientes que resultan inmediatamente*[12], no parece desprenderse de sus razones la causa por la que Sócrates afirma la necesidad de establecer esta legislación[13]. Además, para el fin que según él debe tener la ciudad, la comunidad de mujeres es imposible[14], y por otra parte no se precisa cómo debe interpretarse *el que las cosas singulares sean divididas para su uso*.

Inconveniencia
Primero, porqué es irracional
Causa de la ley
Desaprobación

(*Pol*. II,1,7)[15] Me refiero a la idea *de Sócrates que es como un principio que sería lo óptimo para la ciudad* de que lo mejor es que

[11] (*mb* 120; *Bk* 1261a9-14) *[Mt. 176]* Investiga acerca de dicha pregunta. (a) Y primero muestra la inconveniencia de esta posición acerca de la comunidad de mujeres y posesiones. En segundo lugar muestra su insuficiencia (*Pol*. II,5,1). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, desaprueba la ley de Sócrates en cuanto a la comunidad de mujeres e hijos. En segundo lugar, en cuanto a la comunidad de posesiones (*Pol*. II,2,1). En tercer lugar de manera común en cuanto a ambas (*Pol*. II,3,1). (c) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, propone aquella según la cual puede esclarecerse la posición inconveniente de Sócrates acerca de la comunidad de mujeres. En segundo lugar, la prosigue (*Pol*. II,1,7). *[Mt. 177]* Acerca de lo primero establece cuatro cosas, y da la primera.

[12] Establece lo segundo.

[13] Lo tercero es que por esta ley no puede llegarse al fin y utilidad de la ciudad.

[14] Lo cuarto es que ha sido transmitido insuficientemente: en efecto, no pudiendo aplicarse las cosas comunes a las singulares, sino según un cierto modo de distribuir, lo mismo pasa con las mujeres en común.

[15] (*mb* 121; *Bk* 1261a14-16) *[Mt. 178]* Prosigue tres cosas de aquellas que ya mencionara: pues lo cuarto, acerca de la insuficiencia, es por sí mismo manifiesto. (a) Primero muestra la causa de que aquella ordenación asignada por Sócrates es irracional. En segundo lugar muestra que por esta ley la ciudad no puede conseguir el fin que Sócrates intentaba (*Pol*. II,2,1). En tercer lugar muestra que esta ley tiene muchas dificultades (*Pol*. II,3,1). (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, propone la causa de la ley que Sócrates asignaba. En segundo lugar, la desaprueba.

toda ciudad sea lo más unitaria posible[16]; tal es, en efecto, el supuesto de que parte Sócrates.

Se desaprueba por tres razones
Primera

(*Pol.* II,1,8)[17] Sin embargo, es evidente que si la ciudad avanza en ese sentido y es cada vez más unitaria *y más de lo que debiera*, dejará de ser ciudad, pues la ciudad es por naturaleza una multiplicidad, *y la multiplicidad se opone a la unidad, por lo que la ciudad*, al hacerse más una *de lo que debiera, ya no sería ciudad, sino que* se convertirá de ciudad en casa *y por su parte si esta casa se uniera más de lo que debiera, se convertiría* de casa en hombre, ya que podemos decir que la casa es más unitaria que la ciudad y el individuo más que la casa. De modo que, aun cuando alguien fuera capaz de hacer esto, *es decir, que en toda ciudad fuese tanta la unidad así como en una casa*, no debería hacerlo, porque destruiría la ciudad[18]. Por otra parte, no sólo está constituida la ciudad por una pluralidad de hombres, sino que además *conviene que* éstos sean de distintas clases, *esto es, hombres de diversas condiciones*, porque de individuos *que son totalmente* semejantes *según las condiciones* no resulta una ciudad[19]. Una cosa es una alianza militar y otra una ciudad; en la primera, lo importante es la *sola* cantidad *numérica*, aunque todos sean de la misma clase su fin es, en efecto, el mutuo auxilio, como en el peso que hace inclinar la balanza[20]. También difieren del mismo modo *en que se constituye por las cosas disímiles* la ciudad y la nación, cuando la población de ésta no vive separada *por la habitación en diversas ciudades, o* en aldeas, sino como los arcadios, *los cuales cada quién separadamente habita*

---

[16] A causa de esto quería que todas las cosas fueran comunes, también los hijos y las mujeres, de manera que los ciudadanos estuvieran máximamente unidos entre sí.

[17] (*mb* 122; *Bk* 1261a16-32) *[Mt. 179]* Desaprueba dicha causa por tres razones; y dice la primera de ellas.

[18] *[Mt. 180]* Pero porque puede alguien decir que Sócrates no consideraba la unidad que excluye la multitud de las personas, sino la unidad que excluye la disimilitud, por ello se establece lo siguiente.

[19] Y esto lo manifiesta de tres maneras; la primera es la siguiente.

[20] Porque mayor multitud de hombres inclina más la balanza; así también mayor multitud de militares iguales más ayuda para la victoria. Da el segundo modo.

por sí mismo[21]. Los elementos que han de constituir una ciudad *y que hagan perfecto a algo* tienen que diferir cualitativamente[22]. *[Mt. 181]* Por eso la igualdad en la reciprocidad es la salvaguardia de las ciudades, como dijimos antes en la *Ética en el libro V, de modo que se le retribuya a alguien proporcionalmente igual a lo que hace*, ya que esto tiene que darse aun entre libres e iguales[23].

Segunda razón

Pol. II,1,10[24] Porque no es posible que todos gobiernen a la vez, sino *que si esto sucede, conviene que se haga de modo contrario, de manera que cada uno gobierne*, y se realice por años o siguiendo cualquier otro orden o sucesión *por ejemplo por mes o por día, o se-*

---

[21] Es Arcadia cierta provincia en Grecia en la cual cada quién habita por sí mismo: y así son de alguna manera todos iguales y similares. Muestra la tercera manera.

[22] Por lo que en toda totalidad perfecta en las cosas naturales, se encuentra que está constituída de partes diversas según la especie; como el hombre de carnes, huesos y nervios. Pero el todo que se compone de partes de esa especie es imperfecto en el género de la naturaleza, así como el aire y el agua y otros cuerpos inanimados. Por lo que es manifiesto que siendo la ciudad un cierto todo perfecto, conviene que consista de partes disímiles según la especie.

[23] En efecto, si no se retribuyese a alguien según lo que realiza, habría cierta servidumbre, como allí mismo se ha dicho. Pero esta retribución que aquí se le llama reciprocidad, se dice en aquellas cosas que son iguales según la cantidad; se realiza según la igualdad de cantidad, de modo que cuanto alguien dé, tanto reciba: cuanto hace, tanto sufre. Pero en aquellas cosas que no son iguales según la cantidad, sino según la proporción, se conserva también la igualdad de proporción; como por ejemplo cuanto aquel que realiza una injuria que es menor, en la misma proporción más se castiga. Ciertamente es de mayor culpa que alguien perjudique lo más digno de la persona, que lo inferior de la persona. De esta manera es evidente que siendo de la naturaleza (*ratio*) de la ciudad que ésta se constituya a partir de cosas disímiles, no es verdadero lo que Sócrates pensó que convenía en relación a que la ciudad fuera máximamente una; porque si se elimina la disimilitud de los ciudadanos ya no habría ciudad. Parece de manera principal que esta disimilitud se elimina con las posesiones, mujeres e hijos puestos en común.

[24] (*mb* 122-1; *Bk* 1261a32-b9) *[Mt. 182]* Da la segunda razón, la cual también lleva a sostener que conviene que haya alguna diferencia entre los ciudadanos. En efecto, conviene que algunos de ellos gobiernen y otros sean gobernados.

gún cualquier otro orden[25]. De este modo resulta que todos gobiernan *en diversos tiempos*, como si *en la ciudad* los zapateros y los carpinteros se turnaran y no fueran los mismos siempre zapateros y carpinteros *porque de lo contrario se seguiría que todos los ciudadanos serían zapateros o carpinteros*. Puesto que es mejor que ocurra también así en la comunidad política, evidentemente es mejor que gobiernen siempre los mismos, si es posible[26]; pero en los casos en que no es posible, por ser todos naturalmente iguales *en diligencia y virtud*, es justo también que –tanto si el gobierno es un bien como si es un mal– todos participen de él[27]; *pero porque esto no es posible* y una imitación de esto es que los iguales se retiren por turno de sus funciones y, aparte de ellas, sean tratados como semejantes: unos gobiernan y otros son gobernados, como si alternativamente se convirtieran en otros *por grado de dignidad*[28]. Igualmente, entre los que gobiernan, unos desempeñan unas funciones y otros otras. Esto pone de manifiesto que no pertenece a la naturaleza de la ciudad el ser unitario en este sentido *de manera que todos sean iguales*, como dicen algunos, y que lo que dicen ser el mayor bien de las ciudades, *es decir, la máxima unidad*, las destruye *por lo que no puede ser el bien de la ciudad*, cuando por el contrario el bien de cada cosa la conserva *por aquello que es su bien*.

Tercera razón

(*Pol.* II,1,11)[29] Otra consideración revela también que no es mejor *que el hombre quiera en vano* procurar unificar demasiado la ciudad

---

[25] Por ejemplo, que se eligieran los gobernantes en suerte, y de este modo acontecería un gobierno cambiante.

[26] *[Mt. 183]* Dice que esto es posible cuando en alguna ciudad se encuentran algunos hombres mucho más excelentes que otros, por los cuales sería óptimo que siempre se rigiera la ciudad.

[27] Porque tanto de los bienes comunes y de las obras comunes es justo que igualmente participen quienes son iguales en la ciudad. Justo sería, si fuese posible, que todos participaran simultáneamente

[28] Y de esta manera también hay cierta diversidad entre aquellos que gobiernan al mismo tiempo, porque los diferentes llevan a cabo diversos gobiernos u oficios en la ciudad. Y así es claro que en la ciudad se requiere una diversidad entre los gobernantes y los subordinados, ya sea absoluta (*simpliciter*), o según algún período.

[29] (*mb* 122-2; *Bk* 1261b10-15) *[Mt 184]* Da la tercera razón. Y esta razón procede de otra manera a partir de las premisas: en efecto, la primera razón se tomaba de las partes disímiles por las cuales es necesario que se constituya la

ya que por esto se elimina la suficiencia de la vida: la casa *o la familia toda* es más suficiente *para la vida* que el individuo, y la ciudad más que la casa; y sólo habrá ciudad cuando resulte suficiente *para la vida* la comunidad numérica. Por tanto, si es preferible lo más suficiente, también debe preferirse lo menos a lo más unitario[30].

ciudad; pero esta razón se toma por el fin de la ciudad que es la suficiencia de la vida.

[30] Si aquello que es menos unitario es más suficiente por sí mismo, como la casa para el hombre y la ciudad para la casa, se seguiría manifiestamente que es más elegible en la ciudad que sea menos unitaria, en cuanto a la distinción de los ciudadanos, a que sea más unitaria. En efecto, tanto sería más suficiente a sí misma, cuanto se encontraran en ella muchas diversidades de hombres. Por lo que es evidente que es falso lo dicho por Sócrates en el sentido de que sea lo óptimo en la ciudad que sea máximamente una.

LIBRO II, Lección 2

(*Bk.* 1261b16 - 1262a24)

Se desaprueba la ley de Sócrates en cuanto a la comunidad de mujeres e hijos

[C. 3] (*Pol.* II,2,11)[1] Pero aun en el caso de que sea lo mejor que la ciudad sea lo más unitaria posible, no parece ser un indicio de ello el que todos digan a la vez «mío»[2] y «no mío»: tal es, según Sócrates, la señal de que la ciudad es perfectamente una[3]. La palabra «todos» tiene, en efecto, dos sentidos. *Si este fuera distributivo*, entendiéndola como «cada uno» *de manera que por sí mismo pudiera decir de tal realidad «esto es mío»*; y quizá nos aproximaríamos más a lo que Sócrates pretende, pues entonces cada uno llamaría al mismo individuo su propio hijo, y su mujer a la misma *como la suya propia*, e igual ocurriría con la hacienda, *esto es, con las posesiones* y con todo lo demás. Ahora bien, no lo dirán en este sentido los que tienen las mujeres y los hijos comunes: hablarán de «todos», pero no en el sentido de «cada uno»[4]. Y lo mismo tratándose de la hacienda: será de «todos», pero no en el sentido de «cada uno». Es evidente, pues, que es un paralogismo, *es decir, un cierto silogismo sofístico, según el cual procedía Sócrates,* decir *que cuando* «todos» *dicen «esto es mío», es signo de perfecta unidad*. El término «todos», como «ambos», «pares» e «impares», por su ambigüedad, da lugar también en los raciocinios,

---

[1] (*mb* 123; *Bk* 1261b16-32) *[Mt. 185]* Después de que reprobó la causa que Sócrates asignaba, de la ley que debía observarse sobre la comunidad de mujeres e hijos, mostrando que no es óptimo en la ciudad que sea máximamente unitaria, aquí intenta mostrar que la ciudad no consigue la máxima unidad propuesta por la ley. Y para esto da cuatro razones. Acerca de las cuales da la primera.

[2] Pues si todas las cosas fueran comunes nadie podría decir «esto es mío».

[3] Veía, en efecto, que por esto nacen los conflictos en la ciudad, porque uno cuida el bien propio y otro el suyo, y de esta manera las ocupaciones de los hombres se llevan a cabo respecto a diversas cosas; porque no es lo mismo sobre lo cual cada quién dice «esto es mío». Pero si todos dijeran de una y la misma cosa «esto es mío», los cuidados de todos se ocuparían respecto de una sola cosa; y de esta manera, como pensaba Sócrates, la ciudad sería máximamente unitaria. Pero esto no es pretexto: porque cuando tu dices «todos dirían esto es mío», esta proposición es doble: debido a que «todos» puede entenderse distributiva o colectivamente.

[4] Dicen «todos» colectivamente como si poseyeran una sola cosa común; de manera que nadie dijera por sí mismo «esto es mío»; y lo mismo es si la posesión fuera común, pues en cuanto a sí mismo de nadie sería propia.

esto es, en las controversias a silogismos erísticos, *esto es, sofísticos*[5]; por eso el que todos digan *en un solo sentido acerca de* lo mismo *que sea suyo* está bien, *es decir, en cuanto que «todos» se toma distributivamente*, pero no es posible, *pues implica contradicción: ya que lo que es propio de uno no es del otro. Pero si no se toma así, sino colectivamente*, no conduce en absoluto a la concordia *y esto es inconveniente para la ciudad.*

Segunda razón por la que no es útil

(*Pol.* II,2,2)[6] Pero, además, esa fórmula tiene otro inconveniente: lo que es común a un número mayor de personas es objeto de menos cuidado; todos, en efecto, piensan más que en nada en lo que les es propio, y menos en lo común, o sólo en la medida en que concierne a cada uno *de manera que se cuidaría menos al mismo tiempo de lo que se cuidaría si fuese de uno solo*; en cuanto a lo demás más bien se desentienden, en la idea de que otro se preocupará de ello, lo mismo que cuando se trata de los servicios domésticos un gran número de criados sirve en ocasiones peor que un número menor *cuando uno de ellos espera que el otro trabaje*[7]. Cada ciudadano tendrá mil hijos, y no como si éstos lo fueran de cada uno *de los ciudadanos; pero es incierto el hijo de un padre incierto, y lo cuidarán mucho menos*, y cualquiera será por igual hijo de cualquiera; en consecuencia, todos *los ciudadanos* se desentenderán por igual de él *y así habrá un máximo daño en la ciudad.*

Tercera razón

(*Pol.* II,2,3)[8] *Según la posición de Sócrates* además, cada uno de los ciudadanos llamará «mío» al hijo, próspero o desgraciado, en la fracción correspondiente al número *de algo que existe según la naturaleza, por ejemplo, hijo* mío, o de Fulano, y del mismo modo dirá respecto de cada uno de los mil o cuantos sean los ciudadanos que

---

[5] De manera que si alguien dijera de tres proposiciones de una parte y tres de otra, «cada una de estas son pares», esto sería verdadero si se toma colectivamente, porque al mismo tiempo son unidos los pares; pero si se toma distributivamente, son impares.

[6] (*mb* 123-1; *Bk* 1261b32-1262a1) *[Mt. 186]* Da la segunda razón por la cual muestra que lo dicho por Sócrates no sólo no es útil a la ciudad, sino también lleva a algo muy pernicioso.

[7] Según la ley de Sócrates se sigue que cada ciudadano tendría mil hijos o más, y así cuidaría menos de cada uno que si tuviera uno solo.

[8] (*mb* 123-2; *Bk* 1262a1-13) *[Mt. 187]* Da la tercera razón.

componen la ciudad[9], y aun esto es inseguro: *porque si las mujeres son comunes, muchos accederían a una sola* pues no sería claro a quién le aconteció nacerle un hijo[10] o vivirle una vez nacido. Pero ¿qué es mejor: que cada uno de los dos mil y diez mil ciudadanos diga *de este modo a alguien su hijo o descendiente* «mío» refiriéndose a lo mismo, o decir «mío» *a algún joven* como se dice en las ciudades actuales? Uno llama «su hijo», otro «su hermano», otro «su primo» a una misma persona, o dándole cualquier otro nombre de parentesco carnal o político, la declara «suya» *ya sea porque fue su tutor o instructor, o también de otras cosas que pertenecen a lo mismo* o «de los suyos», y aparte de estas relaciones, se dirige a otros hombres llamándolos compañeros de patria o de tribu[11].

Cuarta razón

(*Pol.* II,2,4)[12] Es, sin duda, mejor ser primo verdadero que hijo de aquella otra manera. Por otra parte, tampoco es posible evitar que algunos lleguen a conjeturar cuáles son sus hermanos, hijos, padres y madres; pues necesariamente se asegurarán por los parecidos que los hijos suelen tener con los padres. Por lo que algunos de quienes describen el período de la tierra, *y de qué manera la circularidad del*

---

[9] Y esto dice no como si conociera ciertamente que éste es su hijo o de otro.

[10] Porque muchos son quienes no generan, y también es incierto el hijo a quien le sucede sobrevivir cuando muchos mueren.

[11] Se llaman compañeros de patria (*fratueles*) quienes han nacido de dos parientes (*fratribus*). Y compañeros de tribu (*contribules*) quienes son de una sola tribu, por ejemplo, de una sociedad dentro de la ciudad. De esta manera es claro que no sólo según la ley de Sócrates muchos ciudadanos dicen respecto de uno y el mismo «este es mío», sino también según la costumbre que se observa ahora en las ciudades. Pero en esto parece que hay preeminencia según la ley de Sócrates, que muchos dicen que este es su hijo. Pero por otra parte, hay preeminencia debido a que diferentes dicen que uno y el mismo es suyo, no en cuanto común, sino en cuanto propio, ya sea un familiar o un hijo o un hermano o algo del mismo tipo. Pero mucho mejor y más eficaz es para impedir la amistad y el cuidado que alguien estime que alguno sea un familiar propio, estimándolo hijo común al modo que Sócrates establece: porque como ha sido dicho los hombres aman más lo propio y lo procuran más que las cosas comunes. Por lo que es evidente que la ley de Sócrates va más en detrimento de la ciudad que en su utilidad.

[12] (*mb* 123-3; *Bk* 1262a13-24) *[Mt. 188]* Da la cuarta razón. Y dice que aunque Sócrates pensara evitar esto por medio de la comunidad de hijos y mujeres de manera que nadie diga que es su propio hijo o hermano, sino que esto se diga de manera común, no obstante, se sigue lo siguiente.

mundo es habitada, narran que algunos habitantes de la Libia superior tienen las mujeres en común y sin embargo los hijos de cada uno se distinguen por su parecido, *de manera que cada uno de los varones toma para sí por hijo a aquél que le es semejante*. Hay algunas mujeres y hembras de otros animales, como los caballos y los bueyes, que tienen suma propensión natural a dar hijos semejantes a sus progenitores, como la yegua llamada Justa, en Farsalo *que daba hijos similares a los padres*[13].

[13] Por lo que es claro que Sócrates, por la ley que propone ser observada acerca de la comunidad de mujeres e hijos, no puede conseguir esto, sin que no sean privados los afectos entre los hombres.

LIBRO II, Lección 3

(*Bk.* 1262a24 - 1262b36)

Se desaprueba, de manera común en cuanto a ambos (tercero de II,1,6)

Por qué tiene muchas dificultades

Seis razones

Primera

[C. 4] (*Pol.* II,3,1)[1] Además, no será fácil para los organizadores de una comunidad tal *de mujeres e hijos* prevenir conflictos *e inconvenientes, primero porque no puede ocurrir que en la ciudad se den* agravios, homicidios *unas veces* involuntarios *como cuando ocurren por azar; y otras veces* voluntarios *como cuando se hacen por odio o ira; y también riñas*, contiendas e injurias, que son mucho más impíos si se trata de los padres, las madres y los parientes próximos *por la sangre* que de los extraños *y lejanos*[2]. Incluso es forzoso que sean más frecuentes si los parientes no se conocen que si se conocen, y si se conocen pueden realizarse las expiaciones acostumbradas que en el otro caso son imposibles[3].

Segunda razón

---

[1] (*mb* 124; *Bk* 1262a24-32) *[Mt. 189]* Después de que el Filósofo muestra que la causa que Sócrates asignaba de su ley no era razonable, es decir, que fuera lo óptimo para la ciudad que sea máximamente unitaria, y en segundo lugar que la máxima unidad no proviene de la comunidad de mujeres e hijos, aquí en tercer lugar quiere mostrar muchas dificultades e inconvenientes que se siguen de tal ley; y propone seis razones. Acerca de las cuales da la primera.

[2] Cuanto naturalmente alguien se inclina más al amor de otro, tanto más es inconveniente que le produzca un daño. Y de este modo los daños o injurias mucho más se realizan por aquellos respecto de los cuales no se conoce con certeza que sean hijos de aquellos a los cuales se hacen tales injurias, que entre aquellos de los cuales se conoce con certeza.

[3] Puede también con esto considerarse que acontezca alguna ruptura de la cercanía, como pasa a veces, porque se elimina la relación, o a causa de una generación distante o a veces, cuando se renuncia a la consanguinidad por alguna ofensa. Pero aquellos que desconocen la cercanía no pueden considerar que sea hecha disolución alguna de la cercanía. Por lo que es evidente que del mismo modo los males que se dan en las ciudades serán más inconvenientes si se establece la comunidad de mujeres e hijos, porque sucede que frecuentemente se realizan a los familiares.

(*Pol.* II,3,2)[4] Es también *considerado entre todos* absurdo *y deshonesto, que los hijos se unan con las madres o los padres con los hijos* y que, habiendo establecido la comunidad de hijos, suprima únicamente la cohabitación de los amantes[5], y no prohiba el amor ni otros tratos que entre padre e hijo o entre hermanos son el colmo de la indecencia, puesto que ya lo es el amor solo[6]. Es igualmente absurdo que suprima la unión entre ellos por la única razón de la excesiva violencia del placer resultante, pues el que sean padre e hijo o hermanos no tiene para él la menor importancia[7].

Tercera razón

---

[4] (*mb* 124-1; *Bk* 1262a32-40) *[Mt 190]* Da la segunda razón, y ésta la toma de los inconvenientes que se siguen de la concupiscencia de los placeres, así como la primera se tomaba de los inconvenientes que se siguen de la ira o el odio.

[5] Y esto acontecería si se establece la comunidad de hijos, porque sucedería que el hijo "conocería" a su madre como a alguna otra mujer; e igualmente sucedería que el padre "conocería" carnalmente a su hija así como a alguna otra.

[6] Por lo tanto, presintiendo Sócrates este inconveniente quiso evitar él mismo tal estatuto, de manera que por los gobernantes de la ciudad se impidiera la relación del hijo con la madre, conviniendo que fuera cierto al menos entre los gobernantes de la ciudad que los hijos se encargasen del alimento; e igualmente que fuera impedido por los mismos gobernantes la relación del padre con la hija, cuando alguna sospecha podía haber de que ésta fuese hija de aquél. *[Mt. 191]* Pero este estatuto de Sócrates lo impugna el Filósofo de dos maneras. Primero, porque parece ser insuficiente. En efecto, prohibía Sócrates al hijo sólo la relación (*coitus*) con la madre pero no le prohibía el amor libidinoso, porque no le indicaba que esta fuese su madre, ni tampoco le prohibía otros usos libidinosos, como los abrazos y los besos que es lo más indecente entre familiares, ya que también el que haya amor libidinoso entre ellos es inconveniente. En segundo lugar desaprueba este estatuto por la causa que asigna. En efecto, decía que debía prohibirse la relación de la madre con el hijo, no por otra causa, sino para evitar la delectación extremadamente vehemente, que proviene del amor natural de la madre y el hijo, que se le sobreañade al amor libidinoso. Por ello quería evitar la vehemencia en la delectación de la relación para que los hombres no fueran atraídos a la intemperancia.

[7] Dice por lo tanto Aristóteles, que es inconveniente decir que en razón de esta sola causa deba alguien abstenerse de la relación con la madre, y no sólo porque es su madre. Y la misma razón respecto de los familiares: en efecto, por la misma cercanía de sangre se deben para consigo los parientes cierta reverencia de honestidad, que se elimina por la relación desenfrenada.

(*Pol.* II,3,3)[8] *Esta ley de Sócrates respecto* de la comunidad de mujeres e hijos parece más útil para los labradores *y otras ínfimas condiciones de hombres* que para los guardianes *de la ciudad, es decir, para los gobernantes de la ciudad*[9]. En efecto, si los hijos y las mujeres son comunes, habrá entre ellos menos cariño[10], y esta condición *de sujeción* debe darse en los subordinados para que obedezcan *a los gobernantes* y no tramen revoluciones[11].

Cuarta razón

(*Pol.* II,3,4)[12] En general, sin embargo, tal ley producirá efectos contrarios a los que debe tener toda legislación bien establecida y a la causa que mueve a Sócrates a creer en la necesidad de tales disposiciones sobre las mujeres y los hijos. Creemos *todos comúnmente*, en efecto, que la amistad es el mayor bien de las ciudades, puesto que *si hay amistad entre los ciudadanos* puede ser mejor remedio para las sediciones[13], y Sócrates alaba extremadamente la unidad de la ciudad. Esta unidad *de los hombres entre sí* se considera generalmente obra de la amistad, y él lo declara así también *como comúnmente les parece a todos*, del mismo modo que Aristófanes en los discursos sobre el amor, dice, como sabemos, que los amantes, a causa de la vehemencia de su amor, desean unirse y convertirse ambos, de dos que eran, en uno *por naturaleza*[14]. *Igualmente en este caso del cual habla Aristófanes* es menester que hayan desaparecido ambos *amantes, cuando de ellos se hiciera algo uno*, o al menos uno *de ellos desaparecería como convertido en el otro*. Pero en la ciudad la amistad se menguará *y*

---

[8] (*mb* 124-2; *Bk* 1262a40-b3) *[Mt. 192]* Da la tercera razón.

[9] Y para otros grandes hombres que llevan a cabo el cuidado de las cosas comunes de la ciudad: porque los hijos de los labradores serán exaltados y los hijos de los grandes, aminorados, si todos se administran en común.

[10] Y esto se sigue porque habrá menos cariño (*amicitia*) entre los grandes y los plebeyos: en efecto, se conserva el cariño entre ellos en cuanto que los labradores y otros del mismo tipo están sujetos a los gobernantes, porque como se dice en el libro IX de la *Etica,* aquello que es proporcionable a cada uno salva la amistad.

[11] Lo que sucede si son equiparados a los mayores en hijos y mujeres. Por lo que es claro que esta ley de Sócrates impide la amistad de la ciudad que debe existir entre gobernantes y subordinados.

[12] (*mb* 124-3; *Bk* 1262b3-24) *[Mt. 193]* Da la cuarta razón.

[13] Y esto intentan todos los legisladores, para que haya ciudad sin sediciones. Por lo que todos los que establecen leyes rectas lo intentan para que haya amistad entre todos los ciudadanos.

[14] Y porque esto no puede darse desean hacerse uno solo cuanto sea posible.

habrá un mínimo de aprecio al amor necesariamente con una comunidad semejante *de mujeres e hijos* al no llamar «mío» el padre al hijo *al decir lo mismo simultáneamente respecto de muchos otros que existen en la ciudad*, ni el hijo al padre *diciendo también lo mismo respecto de muchos otros*; pues así como un poco de dulce mezclado con mucha agua resulta imperceptible en la mezcla, *como cuando un poco de miel se diluye en mucha agua, y nada se siente de la dulzura de la miel*, lo mismo ocurrirá con el parentesco que implican aquellos nombres *en la ciudad*[15], y en modo alguno será menester, en un régimen semejante, que el padre se cuide de los hijos, ni el hijo del padre, ni unos hermanos de otros. En efecto, *la razón de esto es que*, dos cosas son sobre todo las que hacen que los hombres tengan interés *por los otros* y afección, *de las cuales una es que haya* la pertenencia y la exclusividad[16]; y ninguna de las dos puede darse en personas sometidas a ese régimen.

Quinta razón

(*Pol.* II,3,5)[17] Además, la transferencia de los hijos de los campesinos y artesanos a los guardianes *de la ciudad* y viceversa implicará mucha confusión sobre el modo de realizarse[18]. Los que los entreguen y transfieran tendrán que saber qué niños entregan y a quiénes[19].

---

[15] Parentesco por el cual uno dice "este es mi padre", o hijo o hermano, y poco se cuidará si alguien más viejo respecto de cualquier joven dijera que él es su hijo, y al revés, que cualquier joven diga a cualquier viejo que es su padre, y todos los coetáneos digan que son hermanos.

[16] Por lo que los hombres cuidan más de las cosas propias que de las comunes, como arriba se ha establecido. La otra es un amor especial, que alguien tiene para otro: sin duda quien ama a aquel que singularmente ama, lo ama más que aquel que ama junto con muchos otros: así como vemos que también los padres aman más a los hijos únicos que si tuvieran muchos; como si el amor disminuyera por la participación a muchos. Igualmente de esta manera es evidente que si se da tal ordenación de la ciudad que Sócrates establecía como ley, disminuiría la amistad de los ciudadanos entre sí, lo cual es contra la intención de los legisladores.

[17] (*mb* 124-4; *Bk* 1262b24-29) *[Mt. 194]* Da la quinta razón. Y dice que según la ordenanza de Sócrates convenía que hubiera transferencia de hijos; de manera que, por ejemplo, aquellos que hubiesen nacido de unas madres fueran dados a otras para alimentarse, de modo que nadie conociera a su propio hijo.

[18] Tal translación acarrearía una gran turbación a las ciudades, y por otra parte, no puede eliminarse del todo la opinión respecto de los hijos propios.

[19] Por lo que la ley de Sócrates no consigue lo intentado, al inducir a una gran turbación.

Sexta razón

(*Pol.* II,3,6)[20] Por otra parte, los desórdenes de que antes hablábamos, agravios, amores ilícitos y homicidios *entre familiares*, se producirán necesariamente con mayor frecuencia entre ellos *a causa de este tipo de transferencia de niños*, pues los guardianes entregados a los otros ciudadanos y los ciudadanos de las otras clases que vivan entre los guardianes no llamarán ya a los demás hermanos, hijos, padres y madres, y no procurarán evitar tales acciones a causa del parentesco[21].

Conclusión

(*Pol.* II,3,7)[22] Baste con estas precisiones sobre la comunidad de hijos y mujeres *que Sócrates quería introducir*.

[20] (*mb* 124-5; *Bk* 1262b29-35) *[Mt. 195]* Da la sexta razón.

[21] En efecto, vemos que cuando los niños son dados a la custodia y alimentación de otros, no llaman con tanta afección a sus familiares, como si entre ellos se alimentaran; y por consiguiente, no respetarán mucho en sus familiares algo que con ellos los una; igualmente mucho más si no conocieran que son sus propios familiares nada harían por respetarlos.

[22] (*mb* 124-6; *Bk* 1262b35-36) Por último concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 4

(*Bk.* 1262b37 - 1263b29)

Se desaprueba en cuanto a la comunidad de posesiones

Primero, se continúa a partir de lo dicho anteriormente

[C. 5] (*Pol.* II,4,1)[1] Hemos de considerar ahora cómo deben administrar la propiedad los que se propongan vivir bajo el mejor régimen posible: si la propiedad ha de ser común o no.

En segundo, debe considerarse lo antes dicho

(*Pol.* II,4,2)[2] Esta cuestión puede estudiarse independientemente de la legislación sobre las mujeres y los hijos[3].

Tercero, se distinguen los modos de las relaciones de los ciudadanos en cuanto a los bienes

(*Pol.* II,4,3)[4] Quiero decir que, respecto de la propiedad, podemos preguntarnos si –aun en el caso de que las mujeres e hijos no sean comunes, como ocurre ahora en todas partes– es mejor que la propiedad y su uso sean comunes *y se distribuyan entre todos*[5]; por ejemplo, que la tierra sea propiedad particular y en cambio sus frutos se pongan en común *entre los ciudadanos* para su uso *propio de cada uno* como hacen algunas tribus[6], o al contrario, que la tierra sea común y se la trabaje en común, y en cambio los frutos se repartan para su utiliza-

---

[1] (*mb* 125; *Bk* 1262b37-40) *[Mt. 196]* Después que el Filósofo desaprobó la ley de Sócrates en cuanto a la comunidad de mujeres y niños, aquí la desaprueba en cuanto a la comunidad de posesiones. (a) En relación a esto hace dos cosas. Primero, propone lo que intenta. En segundo lugar, muestra lo propuesto (*Pol.* II,4,4). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Y en primer lugar, continúa a partir de lo dicho anteriormente.

[2] (*mb* 125-1; *Bk* 1262b40-41) En segundo lugar muestra que esta cuestión debe ser considerada a partir de lo antes dicho, lo cual era sobre la comunidad de mujeres.

[3] A saber, si dado que los hijos y las mujeres no sean comunes sino que separadamente cualquiera posea mujer propia e hijos según el modo que en la actualidad se observa, sea mejor que las posesiones y uso de aquéllas sean comunes a todos, en lugar de que cada uno posea su posesión propia, como ahora ocurre.

[4] (*mb* 125-2; *Bk* 1262b41-1263a8) En tercer lugar distingue los modos por los cuales es posible a los ciudadanos relacionarse en los bienes poseídos. Y pone tres maneras, de las cuales da la primera.

[5] Da el segundo modo.

[6] Da el tercer modo.

ción privada -también se dice de algunos bárbaros que practican esta clase de comunidad-, o que tanto la tierra como sus frutos sean comunes[7].

Primero, qué males se siguen de dicha ley
Tres razones
Primera

(*Pol.* II,4,4)[8] Si los que trabajan la tierra no son sus dueños, la cuestión puede ser distinta y más fácil; pero si la cultivan para sí mismos, la cuestión de la propiedad puede traer consigo más dificultades; pues al no ser todos iguales en los beneficios y en el trabajo, necesariamente surgirán reclamaciones contra los que obtienen muchos beneficios y trabajan poco, por parte de los que reciben menos y trabajan más[9].

Segunda razón

---

[7] Lo que la ley de Sócrates decía que debía establecerse.

[8] (*mb* 126; *Bk* 1263a8-15) *[Mt. 197]* Muestra qué sea verdad respecto a la cuestión propuesta. (a) Y primero desaprueba la ley de Sócrates acerca de la comunidad de posesiones, mostrando qué males se seguirían de ella. En segundo lugar, muestra qué bienes se eliminarían por ella (*Pol.* II,4,8). (b) En cuanto a lo primero da tres razones; de las cuales la primera es: si las posesiones fuesen comunes a todos los ciudadanos, convendría una de dos cosas, es decir, o (*vel*) que el campo fuera cultivado por algunos extranjeros, o bien (*vel*) por algunos de los ciudadanos. Y si se cultivara por otros, habría alguna dificultad, porque sería difícil llamar a tantos extranjeros *agrícolas;* pero esta manera sería más fácil, que si algunos de los de la ciudad trabajaran: ciertamente, esto mostraría muchas dificultades.

[9] Ciertamente no sería posible que todos los ciudadanos cultivaran los campos: convendría que los de mayor rango (*maiores*) se ocuparan de los mayores negocios, y los menores de la agricultura. Y sin embargo, sería oportuno que los mayores, quienes trabajasen menos en cuanto a la agricultura, más se ocuparan de los frutos: y de esta manera no correspondería igualmente según la proporción el recibir los frutos por los trabajos o labores de agricultura. Y por esto necesariamente nacerían acusaciones y litigios, mientras que los menores que más trabajan murmurarían acerca de los mayores, quienes trabajan poco y ganan mucho, y ellos mismos, por el contrario, ganarían menos trabajando más. Y así es claro que por esta ley no se conseguiría la unidad de la ciudad, como quería Sócrates sino más bien lo contrario.

(*Pol.* II,4,5)[10] En general, la convivencia y la comunidad son difíciles[11] en todas las cosas humanas *y principalmente en las riquezas*[12], pero sobre todo en éstas. Son ejemplo de ello los que viajan en compañía, entre los cuales la mayoría de las veces surgen diferencias por cosas completamente triviales *por aquellas que se dan en las comidas y bebidas, haciendo cálculos* y verdaderos choques *y se ofenden con palabras y hechos a propósito de minucias* [13].

Tercera razón

(*Pol.* II,4,6)[14] También solemos chocar más con los criados de que nos servimos más para los menesteres cotidianos[15].

Conclusión

(*Pol.* II,4,7)[16] Estas y otras dificultades semejantes presenta la comunidad de propiedades *en la ciudad*.

Qué bienes se eliminarían por dicha ley (segundo de II,4,4)

Tres razones

Primera

(*Pol.* II,4,8)[17] El régimen actual *en las ciudades, es decir, que las posesiones sean divididas para los ciudadanos*, en cambio, perfeccionado por buenas costumbres y regulado por leyes justas[18], puede superar a aquél no poco, pues tendrá las ventajas de ambos, es decir, del régimen de propiedad común y del de propiedad privada[19]. La propie-

---

[10] (*mb* 126-1; *Bk* 1263a15-19) *[Mt. 198]* Da la segunda razón.

[11] Es decir, que muchos hombres conduzcan al mismo tiempo la vida, y que participen en algunos bienes humanos.

[12] En efecto, vemos que aquellos que participan en algunas riquezas tienen muchas disensiones entre sí.

[13] Por lo que es claro que si entre todos los ciudadanos hubieran posesiones comunes, existirían entre ellos muchos litigios.

[14] (*mb* 126-2; *Bk* 1263a19-20) *[Mt. 199]* Da la tercera razón.

[15] Y esto a causa de la sociabilidad (*communitatem*) del trato (*conversationis*) de la vida; en efecto, quienes no conversan frecuentemente al mismo tiempo, no tienen frecuentemente turbación entre sí. Por lo cual es claro que el trato que existe entre los hombres es frecuentemente causa de discordia.

[16] (*mb* 126-3; *Bk* 1263a20-21) Por último concluye.

[17] (*mb* 127; *Bk* 1263a21-40) *[Mt. 200]* Muestra los bienes que se eliminarían por dicha ley. Y da tres razones, de las cuales da la primera.

[18] Y con ello habría una gran diferencia en exceso de bondad y utilidad respecto de aquéllo que Sócrates decía.

[19] Pero si las posesiones son propias, y se ordena por rectas leyes y costumbres que los ciudadanos compartan entre sí sus bienes, habría un tal modo de

dad, en efecto, debe ser en cierto modo común, pero en general privada *en cuanto a la propiedad para el dueño. De que son propias las posesiones, se seguiría que* así los intereses, al estar divididos *mientras cada uno cuida de su posesión*[20], no darán lugar a reclamaciones de unos contra otros[21] y producirán más beneficio si cada uno se dedica a lo suyo propio *y de esta manera habrá posesiones divididas*, pero la virtud *de los ciudadanos, que tendrán entre sí los nobles y los benéficos* hará que, para su utilización, los bienes de los amigos sean comunes, como dice el proverbio *que «aquellas cosas que son de los amigos son comunes». [Mt. 201]* Aun actualmente, en algunas ciudades este régimen está suficientemente esbozado para verse que no es imposible[22], y sobre todo en las ciudades bien administradas existe ya hasta cierto punto y en conjunto resulta viable; teniendo cada uno su propiedad privada, *pues algunos de sus bienes hace que derive en utilidad de sus amigos*, permite a sus amigos el uso de algunos de sus bienes y se sirve él mismo de otros comunes. Así, en Lacedemonia todos usan los esclavos de todos *para su servicio*, por decirlo así, como si fueran propios, y lo mismo los caballos, los perros *y vehículos de otros como suyos* y las provisiones del campo que puedan necesitar al atravesar el país. Es claro, por tanto, que es mejor que la propiedad *según el dominio* sea privada, pero su utilización sea común *de alguna manera en cuanto al uso*. En cuanto al modo de realizarlo, *cómo el uso de las cosas propias puede hacerse común*, esto es misión propia del *buen* legislador.

Segunda

(*Pol.* II,4,9)[23] Además, desde el punto de vista del placer es indecible la importancia de considerar algo como propio[24]: no en vano cada uno se tiene amor a sí mismo y ello va con la naturaleza. Se censura con razón el egoísmo, *es decir, que alguien sea amante de sí*

---

vivir bueno; lo que sería por ambas cosas: es decir, tanto por la relación de posesiones como por la distinción de ellas.

[20] Y de esto se siguen dos bienes, de los cuales uno es que mientras cada uno se ocupa de su propio bien, no se ocupa respecto de aquello que es de otro.

[21] Lo cual suele ocurrir cuando muchos tienen que cuidar una sola cosa, mientras a unos les parece que debe hacerse de una manera y a otros de otra. Y se sigue otro bien que es el siguiente.

[22] De manera que en algunas son comunes de inmediato en cuanto al uso, mientras que otras las hacen comunes por voluntad de los mismos dueños.

[23] (*mb* 127-1; *Bk* 1263a40-b5) *[Mt. 202]* Da la segunda razón.

[24] En efecto, esta delectación viene porque el hombre se ama a sí mismo, y a causa de esto quiere para sí los bienes.

mismo, pero cuando esto se vitupera no consiste en amarse a sí mismo *en general*, sino en amarse más de lo debido, igual que cuando se trata del amor al dinero *se vitupera*[25], ya que todos, por decirlo así, amamos todas estas cosas[26].

Tercera

(*Pol.* II,4,10)[27] Por otra parte, no hay cosa más agradable *al hombre* que obsequiar o ayudar a nuestros amigos, huéspedes o compañeros, y esto sólo puede hacerse si la propiedad es privada. *por lo que también la ley de Sócrates quita este bien al eliminar la propiedad de posesiones*[28]. Estas ventajas no pueden darse si la ciudad se unifica demasiado.

Objeción contra otra opción

Tres razones

Primera

(*Pol.* II,4,11)[29] Y además se destruye evidentemente la posibilidad de ejercitar dos virtudes: la continencia respecto de las mujeres -pues es una acción buena abstenerse por continencia de la mujer ajena-[30] *e igualmente, introduciendo la comunidad de posesiones* se elimina la generosidad respecto a las propiedades, ya que nadie podrá mostrarse generoso *respecto de algo si es desprendido*, ni realizar ninguna generosidad, porque la generosidad se ejercita en el uso de los bienes que se poseen[31].

Segunda

---

[25] De alguna manera todos aman las riquezas, porque los amantes de las riquezas son vituperados en cuanto que las aman más de lo que conviene.

[26] Y esta delectación, que es de las cosas propias que se poseen, la elimina la ley de Sócrates.

[27] (*mb* 127-2; *Bk* 1263b5-8) *[Mt. 203]* Da la tercera razón.

[28] Por último concluye que estas inconveniencias acontecen a aquellos que quieren unir la ciudad en exceso introduciendo la comunidad de posesiones, mujeres e hijos.

[29] (*mb* 128; *Bk* 1263b8-14) *[Mt. 204]* Objeta al mismo tiempo contra otra posición acerca de la comunidad de mujeres y posesiones. Y lleva también a tres razones, de las cuales la primera se deriva de aquellos que quieren unir excesivamente la ciudad.

[30] Lo cual no tendría lugar si todas las mujeres fuesen comunes.

[31] Pues el hombre previsor (*providus*) gasta y da lo propio. Pero que alguien dé las cosas comunes no es muy generoso.

(*Pol.* II,4,12)[32] Tal legislación *de Sócrates, parece buena en la superficie*, pues, podría parecer atractiva y filantrópica[33]; el que oye hablar de ella, *es decir, que entre los ciudadanos sean las cosas comunes* la acoge con benevolencia, pensando que habrá una amistad admirable de todos para con todos[34], especialmente cuando se critican todos los males que actualmente existen en las ciudades y se los atribuye a no haber comunidad de bienes; me refiero a los procesos de unos contra otros a propósito de contratos, los juicios por falso testimonio y las adulaciones *que los pobres hacen* a los ricos. Pero *si alguien considera rectamente*, nada de esto ocurre por falta de que las posesiones no son comunes, sino por la maldad de los hombres, puesto que vemos que entre los que tienen bienes en común y participan todos de ellos se producen muchas más disensiones que entre los que tienen sus bienes separados; lo que ocurre es que son pocos los que podemos ver en disensión por los bienes comunes, si los comparamos con los muchos que poseen propiedades privadas[35].

Tercera

(*Pol.* II,4,13)[36] Además, es justo no hablar sólo de los grandes males de que se librarán los hombres en un régimen comunitario, *es decir, aquellos que tienen posesiones y mujeres comunes*, sino también de los bienes de que se verán privados[37]. Esa vida es a todas luces completamente imposible *como es claro por los inconvenientes arriba puestos*.

---

[32] (*mb* 128-1; *Bk* 1263b515-27) *[Mt. 205]* Da la segunda razón.

[33] Y esto a causa de dos razones. La primera a causa del bien que alguno sospecha en el futuro por tal ley.

[34] En segundo lugar a causa de los males que piensa eliminarse por esta ley.

[35] A causa de esto ocurren menos litigios por la comunidad de posesiones, pero si todos poseyeran en común habrían muchos más litigios.

[36] (*mb* 128-2; *Bk* 1263b27-29) *[Mt. 206]* Da la tercera razón.

[37] Debe el legislador tolerar algunos males para que no se priven mayores bienes, pero todos estos bienes se privan por la ley de Sócrates.

LIBRO II, Lección 5

(*Bk.* 1263b29 - 1264b25)

Insuficiencia de esta posesión (segundo de II,1,6)
No tiene suficiente motivo
Primero, por una falsa suposición

(*Pol.* II,5,1)[1] *[Mt. 208]* Y hay que pensar que la causa de esta falacia de Sócrates *en relación a la ley sobre la comunidad de posesiones, hijos y mujeres*, es que el supuesto de que parte no es recto[2]: la casa y la ciudad, en efecto, deben ser unitarias en cierto sentido, *como ha sido dicho* , pero no en absoluto. Extremando esta tendencia, puede dejar de ser ciudad[3], o seguir siéndolo, pero una ciudad inferior, que casi no es ciudad[4], como si la sinfonía se convirtiese en homofonía *y ya no habría sinfonía y consonancia de voces, a lo cual se asimila la ciudad que consiste de diversas cosas*, o *igualmente si alguien hiciera* el ritmo en un solo pie[5]. *[Mt. 209]* Pero, siendo *como arriba ha sido dicho, conveniente en la ciudad* una multiplicidad *de diversas cosas*, es menester que mediante la educación *de las leyes rectamente establecidas* resulte común y una; y es absurdo que el que se propone introducir la educación *con la ley sobre la comunidad de hijos y mujeres, a fin de unir la ciudad* y cree que mediante ella la ciudad llegará a

---

[1] (*mb* 129; *Bk* 1263b29-1264a1) *[Mt. 207]* Después que el Filósofo impugnó la ley de Sócrates mostrando que ella es inconveniente, aquí lo hace mostrando que es insuficiente. (a) Y acerca de esto hace dos cosas. Primero, muestra que no tiene suficiente motivo. Y segundo, muestra que aquello que se establecía era insuficiente (*Pol*. II,5,3). (b) En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, muestra que el motivo es insuficiente a causa de una falsa suposición. Y en segundo, a causa de un defecto de experiencia que se requiere en las leyes que deben redactarse (*Pol*. II,5,2).

[2] A saber, que el sumo bien de las ciudades sería que ella fuese máximamente una. Esta suposición no es recta por lo siguiente.

[3] Como por ejemplo, si todos hicieran una sola actividad o vivieran en una sola casa.

[4] En tanto que puede mantenerse una unidad semejante a lo que no es ciudad. Por lo que se sigue que sea peor, porque cualquier cosa es peor cuanto más se acerca a su no ser; tal como si se elimina alguna distinción de los oficios que son necesarios para la buena existencia de la ciudad. Y da un ejemplo: como si alguien realiza una homofonía (*homofoniam*), esto es, que todos los cantantes se agrupen en una sola voz.

[5] Esto es, que el verso constara tan sólo de un solo pie: porque entonces el verso no sería lo que se compone en número de muchos pies. Y así puede desembocarse en la unidad que eliminaría la ciudad.

ser como es debido, piensa reformarla por tales medios, y no *más bien por las buenas* costumbres y la filosofía, *es decir, por la sabiduría de tales cosas, como arriba ha sido dicho* y las leyes, como lo ha hecho el legislador en Lacedemonia y Creta al establecer la comunidad de bienes para las comidas en común[6].

Insuficiencia por un defecto de experiencia

(*Pol.* II,5,2)[7] No hay que olvidar tampoco que debe tenerse en cuenta *para que las leyes sean bien establecidas* el mucho tiempo transcurrido y los muchos años[8] en que no se hubiera ocultado, de existir, la excelencia de ese régimen; *debe estimarse que en el transcurso de los tiempos anteriores* casi todo se ha descubierto ya *de lo que se pueda pensar acerca de la relación humana*, si bien algunas cosas no se han organizado[9] y otras *leyes* no son todavía puestas en práctica por los que las conocen, *quienes consideraron que no eran útiles*. Pero, sobre todo, esto resultaría manifiesto si pudiéramos ver realmente *por la experiencia del trabajo* en marcha la organización de ese régimen *que Sócrates propone*; pues no podrá establecerse la ciudad sin separar y dividir a los ciudadanos en grupos para las comidas en común, por una parte, y en fratrias y tribus, *esto es, sociedades de la ciudad o de la región*, por otra[10]. De suerte que esa legislación quedará reducida a la prohibición de que los guardianes cultiven la tierra; lo cual intentan ahora implantar los lacedemonios.

---

[6] Pues hacían las posesiones propias comunes en cuanto al uso; había algunas cosas comunes de manera que se llevaran a cabo convivios públicos en las ciudades, según los tiempos instituidos para esto, para que hubiera mayor familiaridad entre ellos.

[7] (*mb* 130; *Bk* 1264a1-11) *[Mt. 210]* Muestra la insuficiencia del motivo a causa del defecto de experiencia.

[8] De manera que sea claro por la experiencia si tales leyes o estatutos sean bien establecidos.

[9] Esto es, que no es sino hasta que esto se haya establecido en las leyes, porque sus inconvenientes aparecían.

[10] Porque igualmente es del todo necesario que se lleve a cabo una distribución de los bienes comunes en cuanto a la realidad, y no se eliminaría otra cosa al establecer tal ley sobre la comunidad de posesiones, fuera de que los guardianes (*municipes*), esto es, quienes contínuamente habitan en la ciudad, no posean el cuidado del cultivo de las tierras, como si no poseyeran campos propios. Pero también si no fuesen campesinos en común, lo mismo sucedería; así como empezaron a hacerlo los lacedemonios, de manera que eran cultivados los campos por otros, aunque fuesen propios.

Lo establecido era insuficiente
Primero, en cuanto a lo que trata
Tres razones
Primera

(*Pol.* II,5,3)[11] Pero tampoco ha dicho Sócrates, ni es fácil de decir, cuál es la configuración general del régimen *de relación política* establecido para los que viven en comunidad[12]; *[Mt. 212]* en efecto, la inmensa mayoría de la ciudad está constituida por la muchedumbre de los demás ciudadanos *según los diversos estados*; acerca *de la diversidad* de los cuales, *y de qué manera pueda ser* no se determina en modo alguno *por Sócrates, y es necesario decir* si los labradores deben tener los bienes en común *al mismo tiempo con otros ciudadanos* o cada uno los suyos, y si sus mujeres e hijos han de ser propios *ajenos a otros ciudadanos* o comunes[13]. Porque si todas las cosas son igualmente comunes a todos, ¿en qué se distinguirán éstos, *es decir, los agricultores* de aquellos guardianes?[14] ¿Qué ganarán con estar sometidos a su gobierno? ¿Qué se les dirá para hacerlos someterse?[15] *[Mt. 213] Puede alguien decir que aquellos que observaran la ley de Sócrates observarían tal ley* a no ser que se los trate con la astucia de los cretenses, que dejan a sus esclavos todos los demás derechos, *la agricultura y otras actividades del mismo tipo* y sólo les prohiben los

[11] (*mb* 131; *Bk* 1264a11-27) *[Mt. 211]* Muestra la inconveniencia de la ley de Sócrates en cuanto a lo que él establecía. En relación a esto hace dos cosas. Primero, muestra la insuficiencia de dicha ley en cuanto a aquellas cosas sobra las cuales trata. En segundo lugar, en cuanto a algunas cosas comunes (*Pol*. II,5,6). Acerca de lo primero da tres razones: de las cuales la primera es por la que muestra la insuficiencia de dicha ley en cuanto a que no podría, según ella, distinguirse suficientemente la multitud de la ciudad. Y dice que no sólo la ley de Sócrates parecería realizar lo anterior, sino que los guardianes no cultivarían los campos como si no fueran propios.

[12] Esto es, para los que tienen todas las cosas en común, ni tampoco es posible decir que esta ley es observada por cualquier otro.

[13] De este segundo modo se asigna la diversidad de ellos respecto de otros ciudadanos, tanto a causa de la diferencia de ellos en las posesiones, como por el origen de los padres.

[14] Y así trabajarán inútilmente: pues ahora tienen la recompensa de que se les proporcionen muchas posesiones y que sus hijos sean hechos famosos.

[15] Esto es, que a causa de su condición anterior ascendieran al gobierno aquellos que cargan el peso del gobierno asumido, quienes son por origen más nobles o más ricos en posesiones; pero la excelencia según la virtud no siempre está de esta manera manifiesta, porque, según ella sola, pueden encontrarse suficientemente hombres que asuman el gobierno.

ejercicios físicos, *es decir, la gimnasia* y la posesión de armas[16]. Por otra parte, si en todo esto, *es decir, en la ciudad que Sócrates intenta instituir* dichas clases viven como en las demás ciudades, *de manera que algunos ciudadanos sean agricultores y artífices, y no parecería que hubiera una sola comunidad*, ¿cuál será el carácter de esa comunidad? Habrá necesariamente dos ciudades en una, y contrarias entre sí, pues establece *por una parte* a los guardianes *que custodian la ciudad, y no hacen otra cosa* como una guarnición, y de otro lado los labradores, artesanos[17] y demás ciudadanos.

Segunda

(*Pol.* II,5,4)[18] En cuanto a las denuncias, procesos y demás males que dice *Sócrates* existir en las ciudades *que tienen todas las cosas comunes*[19], también se darán entre ellos, a causa de su educación *y no se necesitarían muchas leyes sino sólo algunas pocas en la ciudad*, por ejemplo, leyes relativas a la ciudad, a los mercados *o en relación al negocio de los juicios* y otras semejantes[20], sólo establece la educación para los guardianes.

Tercera

(*Pol.* II,5,5)[21] Además *Sócrates* da a los labradores *según su ley* el dominio de las propiedades mediante el pago de un tributo *que era el*

---

[16] De manera que según este criterio no conviene distinguir entre agricultores y guardianes, porque ejerciendo la agricultura y las tareas, en cuanto a esto no serán ciudadanos sino siervos.

[17] A los cuales conviene que sean contrarios entre sí, porque algunos trabajan y otros no, y sin embargo reciben muchas cosas de los frutos, así como también arriba ha sido dicho. Pero si las posesiones no son comunes, no habrá por esto litigio, porque cualquiera procurará que se cultive su campo, ya sea por otro o por él mismo: y entonces los menores servirán a los mayores, recibiendo de ellos algún lucro, y habrá una relación entre ellos.

[18] (*mb* 131-1; *Bk* 1264a27-32) *[Mt. 214]* Da la segunda razón.

[19] Pues disputarán entre sí los ciudadanos respecto de que no trabajan igualmente, ni reciben equivalentemente el fruto, y respecto de muchas otras cosas. Aunque Sócrates consideraba que estos males no existirían en la ciudad en la que todas las cosas fuesen comunes.

[20] Sin ordenación de las cuales no podría haber ciudad: pero de esta manera, y del mismo modo atribuía la educación de las leyes sólo a los guardianes de la ciudad, pero no a los agricultores, quienes vivirían fuera de la ciudad y del municipio. Y de esta manera es evidente que la ley de Sócrates sería insuficiente porque no podría extirpar de la ciudad los males que empezarían a destruirla.

[21] (*mb* 131-2; *Bk* 1264a32-36) *[Mt. 215]* Da la tercera razón.

fruto de los campos , con lo que, lógicamente, serán mucho más difíciles de manejar y tendrán muchas más pretensiones que los hilotas, los siervos de Tesalia y los esclavos en general[22].

Insuficiencia en cuanto a algunas cosas comunes (segundo de II,5,3)

(*Pol.* II,5,6)[23] Si estas cuestiones *que Sócrates establece acerca de la comunidad de mujeres y posesiones* deben resolverse por igual para las clases subordinadas y para los guardianes, es un punto que hasta ahora no se ha tocado en absoluto, como tampoco este otro: cuál ha de ser el régimen, la educación y las leyes de estas clases *de los que tienen todas las cosas en común*. No es problema fácil de resolver, pero tampoco es de poca importancia para la seguridad de la comunidad de los guardianes, cuáles sean las clases subordinadas[24].

Insuficiencia en especial

Primero, en cuanto a las mujeres

(*Pol.* II,5,7)[25] Si las mujeres son comunes y la propiedad privada, ¿quién se cuidará de la casa, como del campo los hombres? ¿Y si son comunes las propiedades y las mujeres de los labradores?[26] Es también

---

[22] Pero sucedería todo lo contrario: en efecto, es mucho más verosímil que debido a que poseyeran todas las cosas bajo su poder, serían más gravosos para otros ciudadanos, y encontrarían modos para defraudarlos, más que servirles humildemente. Y así es evidente que la ley de Sócrates acerca de la comunidad de mujeres y posesiones será insuficiente, porque no podría completar lo que pretende.

[23] (*mb* 132; *Bk* 1264a36-40) *[Mt. 216]* Muestra la insuficiencia de la ley de Sócrates en cuanto a otras consecuencias. Y primero en general. Y segundo, en especial (*Pol.* II,5,7).

[24] Ni tampoco conviene que, quienes deben cuidar dicha ciudad, difieran unos de otros de igual modo; por lo que deberían implementar algunas leyes especiales y educación especial.

[25] (*mb* 133; *Bk* 1264a40-b6) *[Mt. 217]* Muestra la insuficiencia en especial. Y primero en cuanto a las mujeres. Segundo en cuanto a los gobernantes (*Pol.* II,5,4). Y tercero en cuanto a la felicidad común de la ciudad (*Pol.* II,5,9).

[26] En cuanto a las mujeres se establecen dos cosas. La primera, es que no puede suficientemente ordenarse acerca de las mujeres si sean comunes a los guardianes y agricultores, o si las posesiones sean propias y distintas en cada uno, o si sean comunes; porque si son comunes conviene que los agricultores cuiden aquellas cosas que están en los campos, y no podrían al mismo tiempo disfrutar de las mujeres que están en la ciudad y cultivar los campos; pero si los recursos son propios y las mujeres comunes no podrían ocuparse de las cosas domésticas, así como los hombres se ocupan de la agricultura; y si por el contrario, los recursos fuesen comunes y las mujeres propias de los

absurdo, *lo que decía Sócrates en relación a que las mujeres deban tratarse igual que los varones, de manera que cultivaran los campos y pelearan, e hicieran otras cosas del mismo tipo como los varones* y deducir de la comparación con los animales que las mujeres deben ocuparse de las mismas cosas que los hombres[27], porque los animales no tienen que administrar la casa.

Segundo, en cuanto a los gobernantes

(*Pol.* II,5,8)[28] Y es peligroso el gobierno *para la ciudad* tal como Sócrates lo establece: *en efecto, Sócrates ordena que* los que gobiernan sean siempre los mismos, y esto suele ser causa de sediciones incluso entre hombres que carecen de todo relieve, tanto más entre hombres impulsivos y belicosos[29]. Es evidente que necesariamente ha de hacer gobernar siempre a los mismos[30], ya que el oro del dios no se halla mezclado unas veces en las almas de unos y otras veces en las de otros, sino siempre en las de los mismos. Dice, en efecto, que en el mismo momento de su generación el dios mezcla en unos, oro; en otros, plata, y bronce e hierro en los que están destinados a ser artesanos y campesinos[31].

Tercero, en cuanto a la felicidad común de la ciudad

---

agricultores, al mismo tiempo podrían cultivar los campos y ocuparse de las mujeres que habitan en la ciudad. *[Mt. 218]* Establece la segunda cosa en relación a las mujeres.

[27] Pero Aristóteles dice que esto es inconveniente, no que sea similar; porque las bestias en nada participan de la vida doméstica; vida en la cual, en efecto, tienen las mujeres sus propias tareas, a las cuales les conviene atender y abstenerse siempre de las tareas civiles.

[28] (*mb* 134; *Bk* 1264b6-15) *[Mt. 219]* Muestra la insuficiencia en cuanto a los gobernantes.

[29] Quienes no pueden conformarse fácilmente con que siempre los mismos sean subordinados y otros gobiernen. *[Mt. 220]* Y añade la causa que Sócrates establecía.

[30] Así como en algunas minas de tierras se encuentra oro, en otras plata, y en otras hierro, o bien bronce, así también en los animales, entre los cuales está el hombre, quienes abundan en sabiduría y virtud, hay oro, a los cuales es justo el gobernar; en otros, los que son de segundo grado, hay plata; y los que no son perfectos para la sabiduría y virtud se encuentra entre hierro y bronce.

[31] Y es manifiesto, sin embargo, que esto no cambiaría, de manera que a veces estos hombres sean revestidos de oro y a veces no, sino que siempre es lo mismo: de donde se sigue que los mismos sean gobernados por otros.

(*Pol.* II,5,9)[32] Además, aun suprimiendo la felicidad de los guardianes, afirma que el legislador debe hacer feliz a la ciudad entera; pero es imposible la felicidad a toda *la ciudad* si no la tienen la mayoría, o todas sus partes, o algunos. Pues el ser feliz *para la ciudad* no es como el ser par *y otras cosas similares*[33]: esto último puede suceder al todo sin sucederle a ninguna de sus partes, pero con la felicidad es imposible. Y *además* si los guardianes *de la ciudad* no son felices, ¿quiénes lo son *para que en ellos pueda fundarse la felicidad de la ciudad*?[34]

Conclusión

(*Pol.* II,5,10)[35] No, ciertamente, los artesanos ni la muchedumbre de los obreros manuales. Estas dificultades y otras no menores tiene el régimen de que habla Sócrates.

---

[32] (*mb* 135; *Bk* 1264b15-23) *[Mt. 221]* Muestra la insuficiencia en cuanto a la felicidad común de la ciudad; en efecto, decía Sócrates que el legislador debe cuidar que toda la ciudad se haga feliz, tanto en relación a las obras de virtud, como a los bienes exteriores: pero Sócrates quitaba, debido a su ley, la felicidad de cada uno de los ciudadanos, porque quería que no poseyeran algo propio, ni en posesiones ni en mujeres ni en hijos, lo cual ciertamente pertenece a la felicidad, en cuanto que sirven instrumentalmente como se dice en el primer libro de la *Etica*.

[33] Pues las partes del número par a veces son impares, así como las partes de lo compuesto de seis partes (*senarii*) son dos trinarios.

[34] Pues no puede decirse que los agricultores y comerciantes sean felices, pues son los ínfimos en la ciudad: en efecto, la felicidad que es lo óptimo de la ciudad no puede conservarse en la parte menor de ella.

[35] (*mb* 135-1; *Bk* 1264b23-24) *[Mt. 222]* Por último, concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 6

(*Bk.* 1264b25 - 1265b26)

Se prosigue acerca de la ordenación de él mismo (de II,1,3)
Otras leyes consecuentes
Se describen

[C. 6] (*Pol.* II,6,1)[1] Las mismas objeciones, poco más o menos, pueden hacerse a la obra posterior, las *Leyes*; por eso será mejor examinar brevemente el régimen propuesto en ellas. En la *República* son pocas las cuestiones que Sócrates ha precisado con todo rigor: las relativas a la comunidad de mujeres e hijos, a la propiedad y a la ordenación del Estado.

Se cita a Sócrates en cuanto a las partes de la ciudad
Cuatro cosas
Primera

(*Pol.* II,6,2)[2] Divide, en efecto, en dos partes la multitud de los habitantes *de la ciudad, de las cuales una es* la de los campesinos *y de otros artesanos, y otra es* la de los defensores, y extrae de estos últimos una tercera *parte*, la consultiva y que rige la ciudad[3]. Respecto de los campesinos y artesanos, Sócrates no determina en absoluto si no participan de ninguna manera en el gobierno o tienen alguna parte en él, ni si también ellos deben poseer armas y guerrear o no[4]; pero opina que las mujeres deben hacer la guerra *y otras cosas similares* junto a

---

[1] (*mb* 136; *Bk* 1264a25-31) *[Mt. 223]* Después que el Filósofo desaprobó la posición de Sócrates acerca de la comunidad de mujeres, niños y posesiones, modo que establecía como el principal en su régimen, aquí investiga acerca de otras leyes consecuentes. (a) Y primero las describe. Y en segundo lugar, disputa contra ellas (*Pol.* II,6,6). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero afirma acerca de qué es la intención. Y segundo prosigue lo intentado (*Pol.* II,6,2). (c) Dice primero que así como la ley tiene muchas dudas respecto de la comunidad de mujeres y posesiones, así también otras de sus leyes consecuentes.

[2] (*mb* 137; *Bk* 1264a31-1265a1) *[Mt. 224]* Cita aquellas cosas que Sócrates dice respecto del orden del régimen, pues sobre la comunidad arriba ha sido dicho lo suficiente. (a) Y primero en cuanto a las partes de la ciudad. Y segundo en cuanto a la educación de los ciudadanos (*Pol.* II,6,3). (b) En cuanto a lo primero dice cuatro cosas. De las cuales dice la primera.

[3] Dice lo segundo.

[4] Dice lo tercero.

los guardianes y participar de la misma educación que ellos[5]. El resto de la obra está lleno de consideraciones ajenas al tema[6].

Segundo, en cuanto a la educación de los ciudadanos

(*Pol.* II,6,3)[7] Y relativas a la educación de los guardianes.

En qué conviene con otros regímenes

(*Pol.* II,6,4)[8] Las *Leyes que Sócrates establecía* son en su mayor parte, justamente, leyes *que de alguna manera son observadas en las ciudades*; se dice poco en ellas sobre el régimen político, *esto es, sobre la relación de la ciudad*, y aunque quiere hacerlo más asequible para las ciudades actuales[9], poco a poco va volviendo de nuevo *instituyendo leyes* a la otra República *que ahora se observa*; pues fuera de la comunidad de las mujeres y de la propiedad *que era propia de su régimen*, las restantes disposiciones son las mismas para ambos regímenes[10]: la educación es la misma *para ambos*, y la vida exenta de los trabajos necesarios *con cierta moderación y abstinencia*, y lo relativo a las comidas en común en la ciudad para una mayor familiaridad de los ciudadanos[11].

Cosas propias que Sócrates decía
Primera

(*Pol.* II,6,5)[12] Igualmente, con la excepción de que en las *Leyes* dice que debe haber comidas comunes también para mujeres *y no sólo para varones*[13], y que mientras en la *República* son mil los que poseen armas, en las *Leyes* son cinco mil.

---

[5] Dice lo cuarto.

[6] Que no pertenecían a la materia del régimen, interponiendo muchas cosas acerca de las cosas naturales y de otras ciencias.

[7] (*mb* 138; *Bk* 1265a1) *[Mt. 225]* Describe lo que Sócrates afirma acerca de la educación de la ciudad. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero afirma en general lo que Sócrates dice de la educación de la ciudad, en relación a que conviene que los guardianes de la ciudad tengan alguna educación.

[8] (*mb* 138-1; *Bk* 1265a1-8) *[Mt. 226]* En segundo lugar establece aquellas cosas en las cuales convenía con otros regímenes, y dice lo siguiente.

[9] Al introducir mayor comunidad de la acostumbrada en la ciudad.

[10] Es decir, tanto aquellas que observa esta comunidad, como aquellas que no observa.

[11] La cual también se observaban entre otras ciudades, aunque conviniese que se instituyere una muy diferente educación, como arriba ha sido dicho.

[12] (*mb* 138-2; *Bk* 1260a8-10) *[Mt. 227]* En tercer lugar describe ciertas cosas propias que Sócrates establecía; de las cuales da la primera.

[13] Y lo segundo era que determinaba el número de los guerreros.

Se disputa contra las leyes

(*Pol.* II,6,6)[14] Todos los razonamientos de Sócrates tienen originalidad[15], sutileza[16], novedad y perspicacia[17], pero sin duda es difícil ser perfecto en todo.

Se desaprueba a Sócrates por la medida que imponía a la ciudad
Primero, en cuanto a los guerreos

(*Pol.* II,6,7)[18] Y no debe ocultársenos *que en la ciudad* el número que acabamos de indicar necesitará una extensión *de territorios* como la de Babilonia, o alguna otra igualmente desmesurada, para poder alimentar cinco mil hombres *guerreros* ociosos y, junto a ellos, una multitud muchas veces mayor de sus mujeres y servidores[19]. Las suposiciones pueden hacerse a voluntad, pero sin imposibles. Se dice que el legislador debe establecer las leyes *en la ciudad, según aquello que considera que sea posible, sino tomando en cuenta aquellas cosas que existen* teniendo en cuenta *principalmente* dos cosas: la comarca[20], *e igualmente* los hombres, *para que convengan las leyes a los hombres según sus condiciones*[21]. Pero conviene añadir además los lugares vecinos *y esto en primer lugar es necesario* si la ciudad ha de vivir una

[14] (*mb* 139; *Bk* 1260a10-13) *[Mt. 228]* Objeta contra otras cosas dichas que Sócrates establecía. (a) Y primero alega contra la educación de las leyes. Y en segundo lugar contra el orden de las partes de la ciudad (*Pol.* II,7,1). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero propone lo que intenta. Segundo manifiesta lo propuesto (*Pol.* II,6,7).

[15] En cuanto que llena su régimen con extraños razonamientos.

[16] En cuanto que eran razones insuficientes, y establecidas sin experiencia.

[17] En cuanto que estaba contra la costumbre común, y estaba lleno de interrogantes por muchas dificultades consiguientes.

[18] (*mb* 140; *Bk* 1260a13-28) *[Mt. 229]* Manifiesta lo que dijera. (a) Y primero desaprueba lo dicho por Sócrates en cuanto a la medida que imponía a la ciudad. En segundo lugar, en cuanto a la distinción (*Pol.* II,7,3). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero desaprueba lo que dice en cuanto al número de los guerreros. En segundo lugar, en cuanto a la cantidad de posesiones que fijaba (*Pol.* II,6,8). (c) Y primero dice que si alguien considerara dicha multitud de guerreros que Sócrates instituía en la ciudad, se vería manifiestamente lo siguiente.

[19] Y según esto, conviene que aquél que instituye tal ciudad, posea una multitud de territorios a voluntad, lo que sin embargo no es imposible. Pero también debe considerarse lo siguiente.

[20] Para que no se constituya una mayor ciudad que aquella región que puede sostener.

[21] En tercer lugar, debe añadirse que establezca las leyes tomando en cuenta lo siguiente.

vida *no solitaria, sino* política[22]; *porque tal ciudad* en la guerra no sólo tendrá que servirse de armas *en tanto al número* que sean útiles en su propio territorio, sino en el exterior *en los cuales se encuentran en todos sentidos o enemigos o amigos. Y en segundo lugar* aunque no se apruebe este tipo de vida *belicosa*, ni para el individuo ni para *toda* la comunidad civil, no por ello, *y en cuanto a esto sí conviene que los ciudadanos estén armados y sean belicosos*, debe la ciudad dejar de ser temible para el enemigo, tanto si invade el país como al retirarse.

En cuanto a la cantidad de las posesiones
En sí misma
Dos razones
Primera

(*Pol.* II,6,8)[23] Respecto a la medida de la riqueza *que la ciudad debe poseer comúnmente, la cual Sócrates determinaría*, hay que ver si no sería mejor determinarla de otro modo y con más claridad. Pues dice que debe ser *la posesión de la ciudad* la necesaria para vivir moderadamente *los ciudadanos*, que es como si dijera para vivir bien[24].

Segunda razón

(*Pol.* II,6,9)[25] Esto es demasiado general, y además es posible vivir con moderación pero miserablemente[26]. El límite estaría mejor puesto *de manera que se dijera que debe haber tanta posesión, que permita vivir como* si se dijera moderada y liberalmente -si se toman separadas ambas cosas *se seguiría un inconveniente; por una parte si se dijera que deben vivir liberalmente*, a la liberalidad seguiría el lujo[27]; *y por otra parte, si se dijera que debe vivir en* la moderación *se seguiría que*

---

[22] Esto es, común con muchas otras ciudades, con las cuales tenga relación no sólo en paz sino también en guerra.

[23] (*mb* 141; *Bk* 1260a28-31) *[Mt. 230]* Desaprueba la posición de Sócrates en cuanto a la medida de las posesiones que en la ciudad establecía. (a) Y en relación a esto hace dos cosas. Primero desaprueba la medida de las posesiones puesta por Sócrates en sí misma. Y en segundo lugar, en cuanto que omite la medida de la generación (*Pol.* II,6,10). (b) En cuanto a lo primero pone dos razones. Da la primera.

[24] Esta determinación es más útil porque en sí comprende muchas cosas más para el vivir bien que para el vivir moderadamente.

[25] (*mb* 141-1; *Bk* 1260a31-38) *[Mt. 231]* Da la segunda razón.

[26] Esto es, con grandes penurias; y así es claro que dicha determinación de Sócrates no basta.

[27] Es decir, que el hombre viva en las delicias superfluas.

el hombre puede vivir con penuria y trabajo, es decir la estrechez[28]-. Estas son las únicas actitudes que se pueden adoptar *para que el hombre haga buen uso* de los bienes, *es decir, de la posesión, y esto es evidente en otras actitudes, pero* no es posible usarlos con mansedumbre o con fortaleza[29], pero sí moderada y liberalmente, de suerte que éstos son también necesariamente los modos de usar de ellos[30].

En cuanto a la medida de la generación (segundo de II,6,8)

Seis cosas

Primera

(*Pol.* II,6,10)[31] Es absurdo asimismo que mientras iguala las propiedades *de la ciudad, esto es, reducir a una cierta cantidad*, no se preocupe del número de ciudadanos y deje sin determinar la natalidad[32].

Segunda

(*Pol.* II,6,11)[33] Por pensar que el número se mantendrá igual por la infecundidad de cierta porción de los habitantes, puesto que así parece ocurrir en las ciudades actuales[34].

---

[28] Por ello, para excluir ambos inconvenientes, conviene decir templada y liberalmente; y esta determinación basta.

[29] En efecto, la mansedumbre, trata en relación a la ira, y la fortaleza en relación a los temores y audacias; y así en ninguno se considera el uso de las posesiones: pero la templanza trata acerca de las concupiscencias de las comidas y placeres carnales, a causa de los cuales muchos consumen su riqueza, y la liberalidad trata acerca de las donaciones y recepciones, las cuales manifiestamente competen al uso de la posesión.

[30] Por lo que, como por cada uno de éstos parece que hay inconveniente en relación al uso de las posesiones, es necesario en cuanto a las mismas, que haya cuidadosos de la templanza y de la liberalidad.

[31] (*mb* 142; *Bk* 1260a38-39) *[Mt. 232]* Desaprueba la posición de Sócrates debido a que al determinar la cantidad de las posesiones no determinaba la cantidad de la generación. Y para esto hace seis cosas. Primero, propone que es inconveniente aquello que Sócrates decía en el sentido siguiente.

[32] Y permita que la generación de los ciudadanos se realice al infinito, como Sócrates hacía.

[33] (*mb* 142-1; *Bk* 1260a39-42) *[Mt. 233]* Hace lo segundo. Da la razón que proponía Sócrates: en efecto, pasa en la ciudad que muchas mujeres son estériles; y así aunque otras mujeres generan muchos hijos, sin embargo, siempre se conservará la misma multitud de la ciudad.

[34] Y a causa de esto no le parecería a Sócrates necesario restringir algo en relación a la generación de los hijos.

Tercera

(*Pol.* II,6,12)[35] Pero la necesidad de exactitud en ese punto no es la misma en aquellas ciudades y en las actuales: ahora nadie *en las ciudades* se ve en la indigencia porque los bienes se reparten entre todos los ciudadanos *al poseer cada quien su propia riqueza*, cualesquiera que sea su número[36], mientras que allí, por ser las haciendas indivisibles *entre los ciudadanos, según la ordenación de Sócrates* es forzoso que el exceso de población, sea poco o mucho, no tenga nada[37].

Cuarta

(*Pol.* II,6,13)[38] Podría suponerse que más necesario que fijar la cantidad de bienes es fijar el número de hijos, de suerte que no se engendren más *ciudadanos* de cierta cantidad *a la cual basten las posesiones de la ciudad*.

Quinta

(Pol. II,6,14)[39] Y establecer ésta teniendo en cuenta las probabilidades de que mueran algunos de los que nacen y la infecundidad de otros *es decir de las mujeres que no conciben*[40].

Sexta

(*Pol.* II,6,15)[41] El descuidar esta cuestión[42], como ocurre en la mayoría de las ciudades, acaba por ser necesariamente causa de pobreza

---

[35] (*mb* 142-2; *Bk* 1260a42-1265b6) *[Mt. 234]* Hace lo tercero. Muestra Aristóteles que esta razón es insuficiente.

[36] Ninguna duda puede provenir en relación a cuánta multitud surja por generación de los hijos, porque cada quien ve la manera de proveer a sus hijos.

[37] Y se seguiría que aquellos que fuesen más innobles nada percibirían de los frutos de las posesiones, o bien se multiplicarían o se disminuirían; mientras los poderosos de la ciudad tomarían primero para sí y para sus hijos las cosas necesarias, si creciera la multitud de ellos.

[38] (*mb* 142-3; *Bk* 1265b6-7) *[Mt. 235]* Hace lo cuarto. Propone que conviene determinar la multitud de la generación de los hijos.

[39] (*mb* 142-4; *Bk* 1265b7-10) *[Mt. 236]* Hace lo quinto. Muestra lo que debía observarse en tal determinación; y dice que conviene determinar la multitud de hijos que deben generarse tomando en cuenta lo siguiente.

[40] De manera que por ejemplo tan sólo se permita por otra parte exceder el número de los generados de manera que de esta forma sean suplidos los defectos fortuitos.

[41] (*mb* 142-5; *Bk* 1265b10-12) *[Mt. 237]* Hace lo sexto. Muestra de qué manera conviene determinar la multitud de los generados.

[42] Es decir, si se permite que se generen los hombres hasta el infinito sin algún número determinado.

para los ciudadanos[43], y la pobreza *de los ciudadanos* engendra sediciones y crímenes[44].

Se desaprueba la ley en cuanto a la distinción de la ciudad
Cuatro cosas
Primera
En cuanto a la discordancia con otros legisladores

(*Pol.* II,6,16)[45] Fidón de Corinto, uno de los más antiguos legisladores *dice que deben observarse dos cosas en la ciudad, de las cuales una es* que las casas y el número de ciudadanos debían mantenerse iguales[46], aunque al principio los lotes de tierra de todos fuesen de extensión desigual; en las *Leyes* ocurre precisamente lo contrario[47]. Más adelante diremos cuál es, a nuestro juicio, la mejor solución.

En cuanto a la distinción de los gobernantes (segundo de II,6,16)

(*Pol.* II,6,17)[48] Tampoco se dice en las *Leyes* en qué han de distinguirse los gobernantes de los gobernados[49]; sólo dice que los gobernantes han de estar respecto de los gobernados en la misma relación que la urdimbre de la tela respecto de la trama.

---

[43] En efecto, muchos hijos pobres poseerán solamente aquello que su padre tenga como riqueza.

[44] Porque mientras no tienen las cosas necesarias para la vida, planean el adquirirlas por fraudes y rapiñas.

[45] (*mb* 143; *Bk* 1265b12-17) *[Mt. 238]* Desaprueba la educación de las leyes de Sócrates en cuanto a la distinción que hacía en la ciudad. Y para esto hace cuatro cosas. Primero muestra de qué manera en relación a la distinción discordaba de otros legisladores.

[46] Entre sí en riquezas y dignidad; incluso, si tomadas desde el principio fuesen desiguales –aunque de qué manera puede reducirse a la igualdad se dice abajo–. Da la otra cosa que debe ser observada en la ciudad.

[47] Porque ni ordena de qué manera se conserve la igualdad de la multitud de los ciudadanos, ni establece que sean iguales las riquezas de los ciudadanos; pero permite que algunos posean mayores riquezas que otros, como después se dice: y respecto de esto qué sea mejor, es decir, si el que todos los ciudadanos posean riquezas iguales o no.

[48] (*mb* 143-1; *Bk* 1265b18-21) *[Mt. 239]* En segundo lugar, desaprueba la ley de Sócrates en cuanto a la distinción de los gobernantes.

[49] Pero como él mismo dijera que convendría alguna distinción entre ellos, de manera que de materia distinta se realiza el hilo de lana que el hilo de lino, así por otra condición convendría que algunos fueran tomados para el gobierno y permanecer algunos bajo subordinación: ciertamente no podía distinguirlos por el origen de género debido a que establecía los niños y mujeres comunes.

Tercero, en cuanto a la distinción de las posesiones

(*Pol.* II,6,18)[50] Además, ya que permite que la hacienda entera aumente hasta quintuplicarse, ¿por qué no había de ser lo mismo con la tierra hasta cierto límite?, *y no hiciera comunes todos los agros*.

Cuarto, en cuanto a las casas

(*Pol.* II,6,19)[51] También hay que considerar la división de las casas *que introducía Sócrates*, no sea que no convenga a la administración doméstica, pues atribuye a cada uno *de los ciudadanos* dos edificios separados *más bien a causa de la separación de los hijos*, y es difícil habitar dos casas[52].

[50] (*mb* 143-2; *Bk* 1265b21-23) *[Mt. 240]* En tercer lugar desaprueba la posición de Sócrates en cuanto a la distinción de posesiones.

[51] (*mb* 143-3; *Bk* 1265b24-26) *[Mt. 241]* En cuarto lugar desaprueba la distinción de Sócrates en cuanto a las casas.

[52] Porque es difícil que alguien tenga tanta familia que pueda habitar dos casas; y también sería dañoso a la administración doméstica que un hombre tenga dos gastos en dos familias.

LIBRO II, Lección 7

(*Bk.* 1265b26 - 1266a30)

Se disputa contra el orden de la ciudad

Primero, en cuanto al pueblo

(*Pol.* II,7,1)[1] *[Mt. 243]* El sistema, *según la ley de Sócrates*, en su conjunto, *es decir, de la ciudad* no se deja reducir a la democracia ni a la oligarquía, sino que es un término medio entre las dos, que llaman *algunos por el nombre común de* «república», porque es el régimen de los que tienen armas pesadas[2].

Se afirma que tiene razón

---

[1] (*mb* 144; *Bk* 1265b26-29) *[Mt. 242]* Después que Aristóteles desaprobó la posición de Sócrates en cuanto a la educación de las leyes, aquí la desaprueba en cuanto al orden de la ciudad. (a) Y primero en cuanto al pueblo. Y segundo en cuanto a los gobernantes (*Pol.* II,7,3). (b) Para evidencia de las cosas que aquí se dicen debe considerarse que hay seis especies de ordenación de las ciudades, como se dice en el tercer libro. En efecto, toda ciudad o (*aut*) es regida por uno solo, o bien por algunos (*paucis*), o bien por muchos. Si por uno solo, o (*aut*) aquel es rey, o tirano. Es rey si es virtuoso y vela por la común utilidad de los súbditos. Es tirano si es malo y vuelve todas las cosas a su beneficio destruyendo la utilidad de los súbditos. Pero si la ciudad es regida por algunos, o bien (*aut*) son elegidos aquellos que procuran el bien de la muchedumbre por la virtud, y tal régimen se llama gobierno de los mejores; o bien son elegidos algunos a causa del poder o las riquezas y no por la virtud, quienes todas las cosas que son de la muchedumbre volverán para su propia utilidad; y tal régimen se llama gobierno de pocos. Pero si la ciudad es regida por muchos, igualmente aunque sean regidos por muchos virtuosos, tal régimen será llamado con el nombre común de república (*politia*). Pero no es frecuente que se encuentren muchos virtuosos en la ciudad, sino más bien según la virtud bélica: y por ello este régimen se da cuando dominan en la ciudad los guerreros (*viri bellatores*). Pero si toda la multitud del pueblo quiere gobernar, se llama estado de la plebe (*plebeius status*).

[2] En efecto, como Sócrates divide la multitud de la ciudad en dos partes, de las cuales una era la de los guerreros y otra de los artesanos y agricultores –aunque a los agricultores convenga permanecer en los campos–, se encuentra que la multitud de habitantes serían como una ciudad de hombres guerreros.

(*Pol.* II,7,2)[3] *[Mt. 244]* Si establece este régimen como el más adecuado para las demás ciudades, quizá tenga razón[4]. Pero si lo considera como el mejor después del de la *República*, no la tiene[5]:

Se desaprueba a Sócrates en cuanto a la distinción
En cuanto a los gobernantes
Posición propia
Se propone la mezcla de dichos regímenes

(*Pol.* II,7,3)[6] Es probable que alguien prefiera el de los lacedemonios o incluso algún otro más aristocrático. Hay quienes dicen que el régimen *de la ciudad* mejor debe ser una mezcla de todos los regímenes *mencionados*[7], y por eso alaban el de los lacedemonios, *del cual hay dos opiniones, pues algunos consideran*, que está, según ellos, compuesto *de tres estados (civitatibus)* de oligarquía, monarquía y democracia; dicen que la monarquía está representada por el rey, la oligarquía por el gobierno de los ancianos *tomados de los mayores de la ciudad* y la democracia por el de los éforos, *esto es, los previsores*, ya que éstos se eligen del pueblo. Según otros, el eforado es una tiranía *porque dominaban por su propia voluntad*, y el gobierno democrático se advierte en las comidas en común y el resto de la vida cotidiana *por ejemplo, respecto de los víveres y otras cosas vendibles*.

---

[3] (*mb* 145; *Bk* 1265b29-31).

[4] Ciertamente la oligarquía es sólo de los grandes; y la democracia sólo es de los menores; pero este régimen es de aquellos que son medios entre unos y otros: por lo que es más común, ya que participa de cada uno.

[5] Dice que el reino es la primera ordenación, o (*vel*) porque es la primera en el tiempo –pues desde el principio todas las ciudades se regían por reyes–, o porque es la óptima en el supuesto de que el rey sea bueno. Pero después de esta primera república no puede decirse que la república de los guerreros sea la mejor; pues mucho mejor es el gobierno de los virtuosos, modo por el cual eran regidos los lacedemonios, o bien se regían por el gobierno de otros ciudadanos aristócratas.

[6] (*mb* 146; *Bk* 1265b31-1266a1) *[Mt. 245]* Desaprueba el orden que Sócrates establecía en la ciudad en cuanto a los gobernantes. Y acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero da su posición. Y segundo la desaprueba (*Pol.* II,7,5). (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero propone que es necesario mezclar en las ciudades dichos regímenes. Y en segundo lugar muestra de qué manera Sócrates los mezclaba (*Pol.* II,7,4).

[7] Y la razón de esto es que un régimen es templado por la mezcla con otros, y se da menos la materia de sedición si todos tienen parte en el gobierno de la ciudad: de manera que en algo domine el pueblo, en algo los poderosos, y en algo el rey.

Cómo los mezclaba Sócrates

(*Pol.* II,7,4)[8] En las *Leyes* se dice que el régimen mejor debe estar compuesto de democracia «δημοκρατιας» y tiranía «τυραννιδος»[9].

Se desaprueba la posición de Sócrates
Se muestra que es indecente

(*Pol.* II,7,5)[10] Las cuales o no pueden considerarse en absoluto como regímenes[11], o son los peores de todos[12]. Más razón tienen los que mezclan más[13]: pues el régimen compuesto de más es mejor[14].

No es conveniente para dicha mezcla

(*Pol.* II,7,6)[15] En segundo lugar, *como Sócrates quiere mezclar la república a partir de democracia y tiranía, que es cierta monarquía*, ese régimen no tiene evidentemente ningún elemento monárquico, sino sólo oligárquicos, *es decir, de los poderosos* y democráticos, *esto es, del pueblo*, con mayor inclinación hacia la oligarquía.

Se muestra lo propuesto

---

[8] (*mb* 147; *Bk* 1266a1-3) *[Mt. 246]* Muestra de qué manera Sócrates mezclaba su república.

[9] De manera que a causa de esto el poder del pueblo se refrenara por el poder del tirano, y del mismo modo el poder del tirano se refrenara por el poder del pueblo.

[10] (*mb* 147-1; *Bk* 1266a3-5) *[Mt. 247]* Desaprueba en cuanto a esto lo dicho por Sócrates. Y primero muestra que esta ordenación en sí misma es indecente. Y segundo, que aquellas cosas que establecía no eran convenientes para esta mezcla (*Pol.* II,7,6).

[11] Porque no siguen el orden de la razón, sino el mandato de la voluntad.

[12] Por lo que es inconveniente que la óptima república se componga de las malas repúblicas.

[13] Es decir, quienes a partir de muchos regímenes mezclan la ordenación de la ciudad.

[14] Porque muchos tienen parte en el dominio de la ciudad.

[15] (*mb* 148; *Bk* 1266a5-7) *[Mt. 248]* Desaprueba lo dicho por Sócrates en relación a que aquellas cosas que instituía no convenían a la mezcla dicha. Y acerca de esto hace dos cosas. (a) Primero muestra que las cosas que instituía Sócrates no convenían a dicha mezcla. Y en segundo lugar, que era en sí mismo peligrosa (*Pol.* II,7,10). (b) En relación a lo primero hace tres cosas. Primero propone lo que intenta. Segundo manifiesta lo propuesto (*Pol.* II,7,7). Y en tercer lugar, muestra de qué manera dicha mezcla puede realizarse.

(*Pol.* II,7,7)[16] Esto se manifiesta en el modo *que Sócrates determina* de nombrar los magistrados. El sorteo *del cual se tomaban los gobernantes* entre ciudadanos previamente elegidos participa de los dos sistemas[17]; pero el que sea obligatorio para los más ricos *de la ciudad* asistir a la asamblea y elegir los magistrados *electos por el pueblo* o intervenir en cualquier otra acción política *que pertenecían a la comunidad de la ciudad, y quería realizar esto por divisiones*, mientras los demás quedan exentos de esa obligación, es oligárquico, así como el procurar que sean más numerosos los magistrados procedentes de las clases ricas, y que las magistraturas más altas estén desempeñadas por los mayores terratenientes.

De qué manera declinaba del poder de la oligarquía en la elección de magistrados

(*Pol.* II,7,8)[18] También es oligárquica la elección de los miembros de la asamblea: el voto es obligatorio para todos, pero cuando se trata de elegir entre los ciudadanos de la primera clase y otros tantos de la segunda y después de la tercera; salvo que no es obligatorio para todos cuando se trata de los de la tercera y cuarta clase, y tratándose de los de la cuarta, el voto sólo es obligatorio *para elegir magistrados* para los de la primera y los de la segunda. Y dice que después, de entre éstas, debe elegirse un número igual de cada clase. *Pero esto no es necesario, pues* de este modo, serán más numerosos y mejores los magistrados procedentes de los mayores terratenientes, porque algunos de las clases humildes no votarán, por no ser obligatorio.

Cómo se instituye el gobierno por la plebe y por un gobernante

---

[16] (*mb* 149; *Bk* 1266a8-14) *[Mt. 249]* Muestra lo propuesto. Y primero acerca de la elección de los gobernantes. Y segundo acerca de la elección de los magistrados (*Pol.* II,7,8).

[17] Porque estos eran electos tanto del pueblo como de los poderosos (*maioribus*). Pero instituía otras cosas pertenecientes al régimen de los pocos.

[18] (*mb* 150; *Bk* 1266a14-22) *[Mt. 250]* Dice de qué manera en la elección de los magistrados se iba a parar al poder de la oligarquía: y afirma que según Sócrates los ciudadanos se distinguían por cuatro grados, y de todos los grados había algunos que elegían a los magistrados; pero todos los que resultaban del primer censo, por necesidad eran escogidos para elegir: pero aquellos que eran del segundo, no todos elegían, sino algunos iguales en número a los primeros; y sin embargo éstos también por necesidad eran escogidos para elegir. Después del tercer grado se elegían algunos iguales, e igualmente del cuarto.

(*Pol.* II,7,9)[19] Estas razones y las que más adelante diremos al estudiar este régimen ponen de manifiesto que no debe componerse de democracia «δημοκρατιας» y monarquía «μοναρχιας».

En sí misma es peligrosa

(*Pol.* II,7,10)[20] Además, es peligroso *para la ciudad* elegir los magistrados entre ciudadanos ya elegidos, porque si algunos *de aquellos que son elegidos por los gobernantes*, aunque sean pocos *respecto del todo de la ciudad*[21], quieren ponerse de acuerdo, *y quisieran algunos permanecer siempre en el gobierno*, la elección se hará siempre según su voluntad *porque se eligen mutuamente, y mutuamente se suceden en el gobierno*[22]. Tal es el régimen propuesto en las *Leyes*.

---

[19] (*mb* 151; *Bk* 1266a22-25) *[Mt. 251]* Dice que a partir de las cosas que se han dicho, puede ser manifiesto de qué manera convenga instituir la república por el gobierno de la plebe y de un solo gobernante: y después, a partir de aquellas que se dicen en adelante, cuando desaprueba la consideración sobre la república así mezclada.

[20] (*mb* 152; *Bk* 1266a26-30) *[Mt. 252]* Muestra que la elección de los gobernantes que Sócrates instituía es peligrosa.

[21] Y por ello les será más fácil, que a toda la muchedumbre, causar un trastorno.

[22] *[Mt. 253]* Por último concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 8

(*Bk.* 1266a31 - 1267a21)

Se prosigue contra el régimen de Faleas
Se describe su ordenación

[C. 7] (*Pol.* II,8,1)[1] *Además de los regímenes de Sócrates o (vel) Platón*, hay también algunos otros regímenes, *esto es, ordenaciones de las ciudades*, unos ideados por profanos *y literatos* y otros por filósofos y políticos, *es decir, hombres que fueron prudentes y expertos en la relación civil*, todos ellos más próximos a los establecidos[2] y actualmente en vigor que los dos de que hemos hablado[3], pues ningún otro *legislador* ha propuesto innovaciones sobre la comunidad de hijos y mujeres, *lo cual pertenece a la primera república de Sócrates*, ni sobre comidas en común para las mujeres, *lo que pertenece a la segunda, como es evidente por lo dicho*, sino que todos empiezan *a ordenar la ciudad* más bien por las necesidades de la vida.

El régimen de Faleas

(*Pol.* II,8,2)[4] Algunos *legisladores* opinan que lo más importante es que la propiedad *de los ciudadanos* esté bien ordenada, ya que todas las revoluciones *de los ciudadanos, las cuales principalmente los legisladores intentan evitar*, giran *principalmente* en torno a ella.

---

[1] (*mb* 153; *Bk* 1266a31-36) *[Mt. 254]* Después que el Filósofo disputó sobre el régimen de Sócrates o (*sive*) Platón, aquí prosigue sobre el régimen de Faleas. (a) Y acerca de esto hace tres cosas. Primero describe su ordenación. En segundo lugar, la aprueba en cuanto a lo que dice bien (*Pol.* II,8,6). Y en tercer lugar, la desaprueba en lo que es deficiente (*Pol.* II,8,8). (b) Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero compara este régimen y el que sigue a la anterior ordenación de Sócrates o (*vel*) Platón. En segundo lugar, describe la ordenación de esta república.

[2] Y algunos de ellos han sido elaborados tan sólo por sus autores, de modo que en ninguna ciudad son observados. Hay algunos según los cuales las personas se relacionan civilmente.

[3] Pero de este modo todos los regímenes se acercan más entre sí, y también hacia aquello que es conveniente a la ciudad, que los regímenes mencionados de Sócrates o Platón, de los cuales el primero arriba puesto es sobre la comunidad de mujeres, hijos y posesiones; y después el otro sobre las leyes escritas por él.

[4] (*mb* 154; *Bk* 1266a37-39) *[Mt. 255]* Describe el régimen que Faleas ordenó. Y en cuanto a esto hace cuatro cosas. Primero muestra por qué muchos legisladores lo intentaran.

Ordenación de Faleas (segundo de II,1,3)

(*Pol.* II,8,3)[5] Faleas de Calcedonia fue el primero en introducir esta cuestión, al decir que *todas* las posesiones de los ciudadanos deben ser iguales, y consideraba esto fácil de realizar en las ciudades recién fundadas[6]; en cuanto a las ya establecidas *en las cuales los ciudadanos tienen posesiones desiguales*, esa igualdad, más dificultosa, podría sin embargo conseguirse rápidamente si los ricos *que tienen contacto con los pobres* dieran dotes y no las recibieran, y no las dieran los pobres pero sí las recibiesen *y se adecuarían las posesiones de todos y cada uno*.

De qué manera diferente ordenó Platón esto

(*Pol.* II,8,4)[7] Platón, al escribir las *Leyes*, pensó que se debía permitir el aumento de la propiedad hasta cierto límite, pero que ningún ciudadano debía tener derecho a adquirir más del quíntuplo del mínimo fijado, como ya dijimos antes[8].

En qué fallan

(*Pol.* II,8,5)[9] Pero no debe ocultarse a los que así legislan lo que de hecho olvidan: que si han de regular la magnitud de la hacienda tienen que regular también el número de hijos[10], ya que si el número de hijos *que nacen* rebasa la cuantía de la hacienda *que para algún hombre es calculada*, la ley *sobre la igualdad de las posesiones* se anulará necesariamente[11], y aun aparte de esa anulación, es malo que muchos *que*

---

[5] (*mb* 155; *Bk* 1266a39-b5) *[Mt. 256]* Muestra qué ordenó en relación a esto Faleas.

[6] Cuando desde el principio se encontraban deshabitadas porque podían dividirse por igual las posesiones entre los ciudadanos.

[7] (*mb* 155-1; *Bk* 1266b5-8) *[Mt. 257]* En segundo lugar, muestra de qué diversa manera ordenó Platón en relación a esto.

[8] Pero esto debe entenderse en cuanto a las riquezas de las cosas cambiables, porque las inmóviles las tenían en común.

[9] (*mb* 155-2; *Bk* 1266b8-14) *[Mt. 258]* En tercer lugar, muestra en qué fallaban todos los que disponían así.

[10] Por ejemplo, que alguien después de un cierto número no siga con la acción de generar, o bien que después de que los niños hayan nacido en un cierto número que sobrepase a los varones, se envíen a otras ciudades fundadas, o bien de cualquier otra manera.

[11] Por ejemplo, si de dos ciudadanos que tienen iguales posesiones, uno genera cuatro hijos y otro tan sólo uno, necesariamente se seguirá que los hijos de ellos no tengan iguales posesiones, y que a causa de esto se disuelva la ley. También se sigue el siguiente mal.

nacen ricos se empobrezcan *en tanto que la riqueza de un solo rico se divide en muchos hijos*[12], y difícil será que no sean revolucionarios[13].

Se aprueba por lo que decían

Primero, por la autoridad de los antiguos legisladores

(*Pol.* II,8,6)[14] Por eso influye indudablemente en la comunidad política la igualdad de la hacienda, y algunos de los antiguos *legisladores* parecen haberse dado cuenta de ello[15]. Por ejemplo, Solón[16] estableció una ley *que también entre otros se observaba* que prohibía adquirir toda la tierra que se quisiera *sino con un cierto límite*; análogamente, hay leyes *en algunas ciudades* que prohíben *a los hombres* vender la hacienda; y así, entre los locrios *cuya ciudad está en Calabria* está establecido que no se venda si no se muestra que ha ocurrido una desgracia manifiesta[17]; y también *había algunas leyes que ordenan* conservar *ilesos* los antiguos lotes de tierra *de los ciudadanos*[18].

Por la inconveniencia que se sigue

---

[12] Y esto es malo porque el trabajo es para la paz de la ciudad, de manera que los hijos de los ricos quienes pueden insubordinarse, no sean pobres, porque se harían ladrones.

[13] Pero si no se tasara a alguno la cantidad de posesión, no se seguiría esto; porque en cuanto le aumenta el número de hijos, cuidará el crecer en riquezas: de igual modo, de esta manera, o nada debe establecerse en relación a la medida de las posesiones, o al mismo tiempo con esto debe ordenarse algo en relación al número de hijos.

[14] (*mb* 156; *Bk* 1266b14-21) *[Mt. 259]* Aprueba dicha ordenación en cuanto que establecía algo en relación a la medida de las riquezas, para que no parezca a causa de dichos inconvenientes que hubiera de reprobarse. Y aprueba esto por una doble razón. Primero, por la autoridad de los antiguos legisladores.

[15] Porque regular las riquezas de los ciudadanos tiene una gran virtud para la buena conservación de la comunidad civil.

[16] Que fue uno de los Siete Sabios y estableció las leyes de los atenienses.

[17] Por ejemplo, que se fuese capturado por enemigos, o algún otro sufrimiento del mismo tipo.

[18] Y todas estas cosas pertenecen a que las riquezas de los ciudadanos sean reguladas.

(*Pol.* II,8,7)[19] La inobservancia de esta ley hizo demasiado democrático el régimen de Leucada[20], al no ser ya posible el acceso a las magistraturas desde una cuantía determinada de la hacienda[21].

Se desaprueba en lo que es deficiente
Primero, por lo que omite respecto a la educación de los ciudadanos
Por dos razones
Primera

(*Pol.* II,8,8)[22] Por otra parte, puede existir la igualdad de bienes *entre los ciudadanos* y ser éstos excesivos, de modo que se viva en la molicie *y así las costumbres de los ciudadanos se corrompan*, o bien demasiado escasos, de suerte que se viva en la miseria[23]. Es evidente, por tanto, que no basta con que el legislador iguale *sólo* la propiedad *de los ciudadanos*, sino que debe proponerse como meta un término medio[24].

Segunda

(*Pol.* II,8,9)[25] Pero además, aun cuando se estableciera para todos *los ciudadanos* una propiedad moderada, no se ganaría nada con ello *para la buena vida de los ciudadanos*, porque es más necesario igua-

---

[19] (*mb* 156-1; *Bk* 1266b21-24) *[Mt 260]* En segundo lugar muestra lo mismo por los inconvenientes que se siguen.

[20] Porque como indiferentemente le era lícito a cualquiera vender las posesiones, sucedió que muchos del pueblo fueron exaltados y los mayores denigrados.

[21] Y así se seguiría que no se eligirían los hombres para el gobierno a partir de algunas dignidades determinadas de los ciudadanos, a causa de la confusión que sobreviene en cuanto a las condiciones de los ciudadanos.

[22] (*mb* 157; *Bk* 1266b24-28) *[Mt. 261]* Desaprueba dicha ordenación. (a) Y primero en cuanto a que omite algunas cosas. Y en segundo lugar, en cuanto que no reguló las riquezas convenientemente (*Pol*. II,9,1). En tercer lugar, en cuanto que inconvenientemente trató acerca de los artesanos. (b) En relación a lo primero hace tres cosas. Primero, muestra que omite aquellas cosas que pertenecen a la educación de los ciudadanos. Y segundo, que omite aquellas que pertenecen a la paz de la ciudad (*Pol*. II,8,11). Y en tercer lugar, debido a que omite aquellas que pertenecen a la relación civil *[Mt. 262]* .
En relación a lo primero da dos razones; de las cuales asigna la primera.

[23] De manera que uno no pueda ayudar a otro, y cada una de estas cosas es nociva para la buena educación de los ciudadanos.

[24] De manera que sea tanta la cantidad de posesiones que ni puedan aumentar superfluamente, ni tampoco sean orillados a vivir con demasiada moderación.

[25] (*mb* 157-1; *Bk* 1266b28-31) *[Mt. 263]* Da la segunda razón. Y acerca de esto hace dos cosas. Primero, da la razón.

lar las ambiciones *interiores del alma, de manera que no deseen inmoderadamente* la propiedad *exterior, para que no se tengan de manera inmoderada*, y eso, *es decir, que los deseos del hombre sean regulados* no es posible sino gracias a una educación suficiente por medio de las debidas leyes[26].

Se excluye la respuesta de Faleas

(*Pol.* II,8,10)[27] Quizá respondería Faleas que eso es precisamente lo que él dice; cree, en efecto, que los ciudadanos deben ser iguales en dos cosas: la propiedad y la educación[28]. Pero es preciso decir en qué consistirá la educación *en la cual todos los ciudadanos conviene que sean formados*, y el que sea una y la misma *para todos*, no tiene ninguna importancia, *sino que conviene que ella sea tal, por la cual los ciudadanos sean formados*, ya que puede ser una y la misma, pero tal que haga a los hombres ambiciosos de dinero, o de honores, o de ambas cosas[29].

Se omite lo que pertenece a la paz de la ciudad
Tres razones
Primera

(*Pol.* II,8,11)[30] Además, las sediciones no sólo se producen por la desigualdad de la propiedad, sino también por la de los honores *pero de diversa manera*, y en un caso ocurre lo contrario que en el otro: las masas *que no buscan los honores, sino sólo las riquezas* se rebelan por la desigualdad de las propiedades *pero*, los *hombres* selectos *que exceden a otros en obras de virtudes, se rebelan en relación a los honores*, si hay igualdad en los honores *y no hay unos mayores que*

---

[26] Las cuales Faleas no puso; por lo que insuficientemente transmite aquellas cosas que pertenecen a la educación de los ciudadanos.

[27] (*mb* 157-2; *Bk* 1266b31-38) *[Mt. 264]* En segundo lugar excluye la respuesta de Faleas.

[28] De manera que todos los ciudadanos sean formados en igual educación. Pero contra esto afirma Aristóteles lo siguiente.

[29] Por lo que omitiendo tal educación, Faleas fue un legislador insuficiente.

[30] (*mb* 158; *Bk* 1266b38-1267a2) *[Mt. 265]* Muestra que omite aquellas cosas que pertenecen a la paz de la ciudad. Y acerca de esto da tres razones; de las cuales la primera es la siguiente.

otros[31]; por eso se dijo «el mismo honor para el bueno y para el malo»[32].

Segunda

(*Pol.* II,8,12)[33] Los hombres no delinquen *contra otros* sólo por las cosas necesarias *que es lo primero* –lo que Faleas cree remediar con la igualdad de bienes *de los ciudadanos*, de modo *que, teniendo todas las cosas necesarias, un hombre* no robe *a otro* por *evitar el* frío o por hambre–, sino *que* también *se delinque contra el prójimo* para gozar o satisfacer deseos *y para que no deseen algo que no tengan de inmediato*; si sus apetitos van más allá de lo necesario *en las cosas temporales*[34], delinquirán *quitando los bienes a otros con fuerza o dolo* para calmarlos; y no sólo *a causa de esto los hombres delinquen* en este caso, sino también, siempre que les apetezca, para gozar de los placeres que no llevan consigo dolor[35]. ¿Cuál es el remedio para estos tres males? Para el primero *aquellos que delinquen para adquirir las cosas necesarias, bastará por remedio*, fortuna y trabajo moderados *y propios, por los cuales adquiera para sí alimento. Pues la naturaleza con poco está contenta*; para el segundo, *aquellos que delinquen por el deseo de deleites, el remedio es* templanza, *la cual modera en el hombre el deseo de deleites*; en cuanto al tercero *contra aquellos que delinquen para no sufrir*, si los hombres quisieran disfrutar por sí mismos *de los placeres que se dan sin sufrimiento* no buscarían remedio sino en la filosofía, *la cual también hace que el hombre no sufra en los infortunios*, pues los otros placeres necesitan *el auxilio* de otros hombres[36].

---

[31] Y por ello se necesita que el legislador ordene algo en cuanto a los honores: de manera que alguien limite el honor que no se dé si no a los buenos, y haya otro honor, el cual también el malo, es decir, el que adolece de virtud, pueda gozar.

[32] Y así se conservará la paz en la ciudad. Igualmente, omitiendo Faleas esto, enseñó insuficientemente aquellas cosas que pertenecen a la paz de la ciudad.

[33] (*mb* 158-1; *Bk* 1267a2-12) *[Mt. 266]* Da la segunda razón, que es la siguiente.

[34] Esto es, que deseen muchas cosas que les sean necesarias a causa del alivio de ellas, es decir, para que satisfagan su concupiscencia.

[35] Y por ello delinquen contra los hombres oprimiéndolos, por los cuales temen, para sí, que puedan traerles algunos sufrimientos. Conviene, por lo tanto, para la paz de la ciudad, que el legislador busque remedios contra estas tres causas de delincuencia.

[36] Por lo que como estos dos remedios siguientes los omitió Faleas, sólo actuó contra el primer remedio, y parece que lo ordenó insuficientemente.

Tercera

(*Pol.* II,8,13)[37] Los mayores delitos tienen por causa los excesos *para adquirir riquezas y honores*, no la necesidad; por ejemplo, los hombres no se hacen tiranos para no pasar frío *o hambre, sino a causa de las mencionadas excelencias*. Y por esto *porque estos delinquen máximamente en la ciudad* se conceden los mayores honores *en las ciudades* al que mata, no a un ladrón, sino a un tirano[38]. De suerte que el régimen de Faleas sólo remedia las pequeñas injusticias *y no las grandes*.

Es insuficiente en cuanto a la relación de los ciudadanos

(*Pol.* II,8,14)[39] Además, por lo general sólo le interesan las medidas que tienen por fin el buen gobierno del interior, y es menester considerar también las relaciones con los vecinos y con todos los extranjeros *y porque entre los vecinos y extranjeros algunos son enemigos, con los cuales hay que pelear*, es necesario, por tanto, organizar el régimen con vistas a la potencia bélica, de la que Faleas nada dice *por lo que es manifiesto que ordenó insuficientemente la ciudad*.

---

[37] (*mb* 158-2; *Bk* 1267a12-17) *[Mt. 267]* Da la tercera razón.

[38] Y sin embargo, contra los delitos de los tiranos Faleas no da remedio alguno.

[39] (*mb* 159; *Bk* 1267a17-21) *[Mt. 268]* Muestra que la ordenación de Faleas era insuficiente en cuanto a la relación de los ciudadanos. Porque conviene en la ciudad establecer muchas cosas por las cuales los ciudadanos se relacionen bien entre sí.

LIBRO II, Lección 9

(*Bk.* 1267a21 - 1267b21)

Se desaprueba por la mala regulación de las riquezas
Cuatro razones
Primera

(*Pol.* II,9,1)[1] Análogamente, no basta que la riqueza sea suficiente para las necesidades de la ciudad *que pertenecen al alimento y vestido de los ciudadanos y otras cosas del mismo tipo*, sino también para los peligros exteriores. Por eso *deben considerarse dos cosas en relación a la cantidad de posesión de la ciudad, de las cuales una es que* no conviene que sea tanta que los vecinos más poderosos la codicien *de manera que los ciudadanos no puedan soportar sus molestias* y que los que la poseen no puedan rechazar a los invasores; *y otra es que no sea* tan poca que no se pueda afrontar una guerra *por la cual los ciudadanos resistan* ni aun con un enemigo igual o semejante. Faleas no ha determinado nada; pero no debe ocultarse que conviene cierta abundancia de recursos *para la ciudad*[2]. Quizá el mejor límite sea tal que el exceso de riqueza[3] no haga más ventajoso para los más fuertes luchar contra la ciudad que si no tuvieran tanta[4]. Así Eubulo, cuando Autofradates se disponía a sitiar Atarneo, le aconsejó que considerase cuánto tiempo tardaría en tomar la plaza y calculase los gastos de ese

---

[1] (*mb* 160; *Bk* 1267a21-37) *[Mt. 269]* Después que el Filósofo desaprobó el régimen de Faleas en cuanto a aquellas cosas que omite, en relación a la educación de los ciudadanos, la paz de la ciudad y la convivencia común, aquí lo desaprueba en cuanto a que ordena insuficientemente respecto de las propiedades. En relación a esto da cuatro razones. En cuanto a la primera dice que tampoco sobre la posesión determinó suficientemente. En efecto, por más que pusiera cierta regla de posesión entre los ciudadanos, de manera que las posesiones de todos fuesen iguales, sin embargo no determinó cuánta debería ser la posesión de toda la ciudad.

[2] Porque por esto, habrá suficientes ciudadanos no sólo para las necesidades de la vida civil, sino también para los ejercicios bélicos.

[3] De manera que no sea tanta que a causa de la abundancia los ciudadanos presuman sobre lo vano y quieran hacer guerra a sus mayores, sino de manera que puedan hacer la guerra tranquilamente a aquellos que no tengan tanta riqueza por la cual pudieran resistirles. O puede entenderse de otra manera, que es la siguiente.

[4] Sino de tal manera sean poseídas por ellos, como por aquellos que no poseen todas las riquezas, a causa de las cuales, robadas, deban soportar sus superiores el momento crítico de guerra. *[Mt. 270]* Y aquí concuerda el ejemplo que añade.

tiempo[5], pues él estaba dispuesto a abandonar Atarneo si le pagaba una suma menor. Esto hizo reflexionar a Autofradates y desistir del asedio[6].

Segunda

(*Pol.* II,9,2)[7] Es, sin duda, conveniente *en algo para la ciudad* que los bienes de los ciudadanos sean iguales para que no haya disensiones entre ellos, pero esto no tiene gran importancia que digamos[8]. En efecto, *aquellos que son destacados en la ciudad, es decir*, los nobles *y virtuosos* se ofenderían por pensar que no era justo que fuesen iguales *a los mayores*[9], y es notorio que por ello se arrojan con frecuencia *los mayores* a ataques y rebeliones[10].

Tercera

(Pol. II,9,3)[11] *Si la voluntad de los hombres en cuanto a la necesidad puede llenarse, sin embargo*, la avaricia de los hombres es insaciable: al principio basta *al hombre que nada tiene, que posea* dos óbolos sólo[12], cuando se acostumbran a ello siguen pidiendo cada vez más, hasta el infinito, porque la ambición es ilimitada por naturaleza[13], y *como* la mayoría de los hombres viven para satisfacerla *se sigue que el deseo de ellos no pueda llenarse hasta el infinito*[14]. El principio de la reforma consistirá, más que en igualar las haciendas, en procurar

---

[5] Y si encontrase que se gastaría menos tomando la ciudad que no haciéndolo, lo evitaría. Por este consejo aquel príncipe omitió la invasión; pero no hubiese cesado si hubiera obtenido mayores riquezas.

[6] Por lo que dicho límite de posesión parece ser más útil a la ciudad que lo que parece ordenó insuficientemente Faleas acerca de la posesión de la ciudad.

[7] (*mb* 160-1; *Bk* 1267a37-41) *[Mt. 271]* Da la segunda razón.

[8] Porque por esto cesan las sediciones entre los ciudadanos pequeños, pero permanece la materia de sedición en los ciudadanos mayores.

[9] Pues así como parece que es contra la justicia que los iguales sean desiguales, así es injusto que los desiguales sean iguales.

[10] Pues por la justicia se conserva la paz de la ciudad, pero la transgresión de la justicia es causa de sedición. Así pues, de esta manera estatuyó Faleas insuficientemente acerca de las posesiones.

[11] (*mb* 160-2; *Bk* 1267a41-b9) *[Mt. 272]* Da la tercera razón.

[12] Los cuales al adquirirlos también por herencia paterna, los tomaría.

[13] Pues no busca sólo lo necesario para la vida, sino todas las cosas que pueden ser deleitables al hombre, las cuales son infinitas.

[14] Y debido a que algunos desean las cosas que son de otros, nacen en las ciudades las sediciones. Igualmente conviene que el legislador regule más el principio de estas cosas, es decir, la concupiscencia, que las posesiones.

que los ciudadanos naturalmente superiores no quieran poseer más, y que las clases bajas no puedan; es decir, que sean inferiores pero sin injusticia[15].

Cuarta

(*Pol.* II,9,4)[16] Ni siquiera trata adecuadamente la cuestión de la igualdad de la hacienda, pues sólo iguala la propiedad de la tierra *de los ciudadanos y sólo en cuanto a los bienes estables (immobilia)* y la riqueza puede consistir también en esclavos, ganados, dinero *y otras cosas que se utilizan para el uso de la vida* y multitud de los llamados bienes muebles *acerca de la igualdad de los cuales nada dice*. Por tanto, o se ha de buscar la igualdad *tanto de lo móvil como de lo estable* o cierta medida en todas las cosas, o hay que prescindir totalmente de ello[17].

Se desaprueba en cuanto a los artesanos

(*Pol.* II,9,5)[18] Es evidente, dada esta legislación, que Faleas instituye una ciudad pequeña[19], ya que todos los artesanos serán *casi como* esclavos públicos y no constituirán un complemento de los ciudadanos[20]. Pero si los que trabajan en obras públicas han de ser esclavos de la ciudad, deberán serlo *como en la ciudad de* Epidamno, y como

[15] *[Mt. 273]* Pero esto se hace de diversa manera en cuanto a los buenos y en cuanto a los malos. Ciertamente conviene que el legislador instituya de esta manera a aquellos que son naturalmente virtuosos, porque no quieren realizar la avaricia, esto es, quitar lo ajeno: lo que puede hacerse fomentándoles el amor a la justicia. Pero los hombres malos deben tratarse de este modo, de manera que no puedan quitar, si quieren, las cosas ajenas. Y para esto son necesarias dos cosas: de las cuales una es que los malos sean los menos en la ciudad, esto es, que se disminuyan a un ínfimo estado, para que no puedan hacer daño a otros. Y otra es que no se les impongan injusticias de modo que dañen a otros, por las cuales son provocados los hombres. Igualmente omitiendo la educación de este tipo parece que Faleas fue insuficiente en su legislación.

[16] (*mb* 160-3; *Bk* 1267b9-13) *[Mt. 274]* Da la cuarta razón.

[17] La misma razón es sobre lo móvil y estable, porque de ambos nacen las sediciones.

[18] (*mb* 161; *Bk* 1267a13-21) *[Mt. 275]* Desaprueba la ordenación de Faleas en cuanto a los artesanos.

[19] Pues quería que todos los artesanos trabajaran en común y distribuyeran su trabajo para los ciudadanos según sus necesidades.

[20] Por lo que se deduce que la ciudad será pequeña; como ahora vemos que existe una parte no pequeña de la ciudad compuesta de artesanos.

cierto legislador de nombre Diofanto lo dispuso en cierta ocasión en Atenas[21]. Esto basta para dar una idea de los aciertos o errores del régimen propuesto por Faleas.

[21] Por último, concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 10

(*Bk.* 1267b22 - 1268a15)

Ordenación de Hipódamo (tercero de II,1,3)
Condición del legislador
Tres cosas
Primero, lo que en política Hipódamo inventa

(*Pol.* II,10,1)[1] Hipódamo, hijo de Eurifonte, de Mileto, que inventó el trazado de las ciudades *en cuanto a diversos órdenes*[2] y diseñó los planos del Pireo[3], no contento con la gran originalidad de que, por afán de distinguirse, daba pruebas en todo lo demás de su vida *privada, que es distinta de la civil* –hasta el punto de que algunos *curiosos* consideraban que vivía de un modo excesivamente afectado, con su larga melena y ricos adornos, aparte de su vestido, barato, pero de abrigo, no sólo en invierno, sino también en tiempo de verano[4]–, quiso ser entendido acerca de la naturaleza entera[5] y fue el primero que, sin ser político, intentó hablar del régimen mejor.

Se describe su régimen
Primero, en cuanto a las divisiones que inventa
Cómo divide a los ciudadanos

(*Pol.* II,10,2)[6] La ciudad que proyectó tendría diez mil ciudadanos, divididos en tres clases: una, de artesanos; otra, de campesinos, y la tercera, de defensores armados.

---

[1] (*mb* 162; *Bk* 1267b22-30) *[Mt. 276]* Después de que el Filósofo ha tratado sobre el régimen de Faleas, aquí comienza a hacerlo sobre el régimen de Hipódamo. (a) En cuanto a esto hace tres cosas. Primero, expone la condición del legislador. Y en segundo lugar describe su régimen, el cual él mismo instituyó (*Pol.* II,10,2). En tercer lugar, lo desaprueba en cuanto a algunas cosas (*Pol.* II,11,1). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero dice lo que en el arte político Hipódamo inventa.

[2] Pues de nuevo dividió los suburbios, ya que inventó de qué manera el territorio de la ciudad debía distinguirse por diversos suburbios.

[3] En segundo lugar expone su modo de convivencia.

[4] En tercer lugar expone su cuidado.

[5] Y el primero entre los filósofos, que no realizan vida civil, sino contemplativa.

[6] (*mb* 163; *Bk* 1267b30-33) *[Mt. 277]* Describe el orden de su régimen. (a) Y primero en cuanto a las divisiones que inventa. Y segundo en cuanto a los juicios (*Pol.* II,10,4). Y tercero en cuanto a la educación de los ciudadanos (*Pol.* II,10,7). (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero muestra de qué manera divide la multitud de los ciudadanos. Y en segundo, de qué ma-

Cómo divide las posesiones

(*Pol.* II,10,3)[7] Dividió asimismo su territorio, *es decir, toda la región* en tres partes: una sagrada, otra pública y otra privada. Sagrada, la parte que había de suministrar los dones acostumbrados para los dioses; comunal, aquella de cuyos productos habían de vivir los defensores, y privada *que se distribuiría entre* los campesinos.

En cuanto a los juicios (segundo de II,10,2)

Tres cosas

Primera

(*Pol.* II,10,4)[8] Pensó también que debería haber únicamente tres clases de leyes *de los juicios*, ya que las causas de los procesos eran también tres en número: injurias, daños y perjuicios y muertes[9].

Segunda

(*Pol.* II,10,5)[10] Estableció un tribunal supremo, al que deberían llevarse *como por apelación* todos los procesos que parecieran mal juzgados, y lo constituyó con cierto número de ancianos elegidos *quienes fuesen probos en discreción y virtud*.

Tercera

(*Pol.* II,10,6)[11] En cuanto a los fallos de los tribunales, pensó que no debían hacerse votando con guijarros, sino llevando cada uno una tablilla en la que escribiría la sentencia si era simplemente condenatoria, que entregaría en blanco si absolvía libremente[12], y si su sentencia

---

nera divide las posesiones de la ciudad (*Pol.* II,10,3). Dice primero que Hipódamo determina la cantidad óptima de la multitud en la ciudad.

[7] (*mb* 164; *Bk* 1267b33-37) *[Mt. 278]* Muestra de qué manera dividía la posesión de la ciudad.

[8] (*mb* 165; *Bk* 1267b37-39) *[Mt. 279]* Describe el orden del régimen del mismo en cuanto a los juicios. Y en cuanto a esto hace tres cosas. Y hace la primera.

[9] De manera que la injuria se refiera a aquellas cosas que se hacen en vituperio del hombre, y el daño en relación a las que se hacen en agravio de las cosas, pero bajo la muerte se comprendían todas las que se realizan en daño de la persona.

[10] (*mb* 165-1; *Bk* 1267b39-1268a1) Hace lo segundo.

[11] (*mb* 165-2; *Bk* 1268a1-6) Hace lo tercero. Da el modo que quería se observara al juzgar. Pues habiendo algunas sentencias que debían llevarse por muchos jueces, consideraba que no convenía que los jueces llevasen entre sí las sentencias que debían juzgarse.

[12] Si le pareciera que simplemente (*simpliciter*) debía absolverse.

era en parte condenatoria[13] y en parte absolutoria, la explicaría *por medio de una escritura*[14]. La actual legislación sobre este punto no le parecía acertada porque, a su juicio, obligaba a los jueces a perjurar en un sentido o en otro[15].

En cuanto a la educación de los ciudadanos (tercero de II,10,2)

Cuatro leyes

Primera

(*Pol.* II,10,7)[16] Establecía también una ley para que fuesen honrados los que hicieran algún invento útil para la ciudad.

Segunda

(*Pol.* II,10,8)[17] Y se alimentase por cuenta del régimen a los hijos de los muertos en la guerra, como si no existiera aún ninguna ley de este tipo en otros lugares. De hecho, existe actualmente en Atenas y en otras ciudades.

Tercera

(*Pol.* II,10,9)[18] Todos los magistrados habían de ser elegidos por el pueblo, y entendía por pueblo las tres partes de la ciudad, *es decir, los agricultores, los artesanos y los guerreros.*

Cuarta

(*Pol.* II,10,10)[19] Los elegidos deberían cuidarse de los asuntos de la comunidad, de los extranjeros y de los huérfanos *y de otras personas impotentes*[20]. Esto es lo principal y más digno de mención en la ordenación de Hipódamo.

---

[13] Si le pareciera que algún acusado debía ser condenado.

[14] Y así de todas las escrituras se eligiría lo que pareciera conveniente.

[15] Antes de promulgar cada uno la sentencia. En efecto, siendo del jurado el decir lo que les parece mediante discusiones de este tipo, que en tal lugar y acerca de tales cosas se llevan a cabo, se juntan de alguna manera a perjurar, mientras que alguien no se atreva a decir lo que le parece, a muchos que contradicen.

[16] (*mb* 166; *Bk* 1268a6-7) *[Mt. 280]* Describe la ordenación de él en cuanto a la educación de los ciudadanos. Y pone cuatro de sus leyes; de las cuales da la primera.

[17] (*mb* 166-1; *Bk* 1268a7-11) Da la segunda ley.

[18] (*mb* 166-2; *Bk* 1268a11-12) Da la tercera ley, y esta es sobre la elección de los príncipes.

[19] (*mb* 166-3; *Bk* 1268a12-15) Da la cuarta ley sobre el oficio de los magistrados.

[20] Y por último, concluye.

LIBRO II, Lección 11

(*Bk.* 1268a15 - 1268b22)

Se desaprueba el régimen de Hipódamo

Primero, por la división

Se desaprueba la división de las partes de la ciudad

En cuanto a los artesanos

(*Pol.* II,11,1)[1] *[Mt. 282]* Podrían hacerse objeciones *al régimen de Hipódamo* en primer lugar *en* la división de los ciudadanos. En efecto, los artesanos, los campesinos y los que tienen armas participan todos en la república, pero los campesinos no tienen armas *sino que tienen tierra*, y los artesanos ni tierra ni armas, de modo *que por esta ordenación se seguiría* que vienen a ser casi esclavos de los que están armados *porque no tienen ninguna posesión propia*[2]. Evidentemente es imposible que participen *los artesanos* de todos los cargos: pues los estrategos *o jefes del ejército*, los guardianes de la ciudad y los magistrados supremos en general, *siendo inconveniente que se nombren a partir de los artesanos*, se nombrarán necesariamente entre los que tienen armas[3]; y si no participan en el régimen *de la ciudad*, ¿cómo podrán ser afectos a él?[4].

En cuanto a los guerreros

(*Pol.* II,11,2)[5] Los armados tendrán que ser más fuertes que las otras dos partes juntas, *es decir, tanto agricultores como artesa-*

---

[1] (*mb* 167; *Bk* 1268a15-25) *[[Mt. 281]* Establecido el régimen de Hipódamo aquí lo desaprueba. (a) Y primero en cuanto a la división que establece. Y segundo en cuanto a aquellas cosas que sobre el juicio dice (*Pol.* II,11,5). Y tercero en cuanto a aquellas que instituye sobre la educación de los ciudadanos (*Pol.* II,12,1). (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero desaprueba la división establecida por Hipódamo en cuanto a las partes de la ciudad. Y segundo en cuanto a las posesiones (*Pol.* II,11,4). (c) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, desaprueba la división de las partes de la ciudad en cuanto a los artesanos. Y segundo, en cuanto a los guerreros (*Pol.* II,11,2). Y tercero, en cuanto a los agricultores (*Pol.* II,11,3).

[2] Lo cual parece pertenecer a su insignificancia. Ciertamente se ocupan por las obras del cuidado de la ciudad, y principalmente de los guerreros, a los cuales conviene obtener una mayor parte en los honores de la ciudad.

[3] Es decir, sólo de los hombres guerreros, quienes son más idóneos para esto.

[4] Por lo que permanece la materia de sedición; igualmente no ordenó convenientemente sobre los artesanos.

[5] (*mb* 168; *Bk* 1268a25-29) *[Mt. 283]* Desaprueba dicha ordenación en cuanto a los hombres guerreros.

nos[6], y esto no es fácil si no son muchos. Pero de ser así[7], ¿qué necesidad hay de que los otros, *artesanos y agricultores*, participen en el régimen *de la ciudad* y esté en su mano el nombramiento de los magistrados?[8].

En cuanto a los agricultores

(*Pol.* II,11,3)[9] Además, *según dicha ordenación*, ¿qué utilidad tendrán los campesinos para la ciudad? Artesanos, *es evidente que* ha de haber necesariamente *en la ciudad*, ya que toda ciudad necesita artesanos *para que se preparen varios muebles*, y pueden vivir *los ciudadanos* de su oficio *es decir, de aquellas cosas que preparan por arte* como en las demás ciudades[10]; en cuanto a los campesinos, si suministrasen el alimento a los ciudadanos armados sería razonable que constituyeran una parte de la ciudad[11]; ahora bien, *según dicho proceder*, la tierra es propiedad suya y la trabajan particularmente *y para sí mismos*[12].

En cuanto a las posesiones

(*Pol.* II,11,4)[13] Además, respecto de la tierra comunal, que ha de servir para el sustento de los defensores[14], si la cultivan ellos mismos

---

[6] Y esto porque pertenece a los guerreros de manera que defiendan el poder de la ciudad no sólo contra el ataque de los enemigos, sino también contra las sediciones de los ciudadanos, a los cuales no podrían reprimir si no fuesen más poderosos.

[7] Si los guerreros exceden tanto en multitud como virtud y dignidad.

[8] Porque siempre se llevaría a cabo esto al arbitrio de los guerreros. Igualmente de manera superflua establece otras cosas; por lo que es evidente que no separa convenientemente a los guerreros, de otros.

[9] (*mb* 169; *Bk* 1268a29-35) *[Mt. 284]* Desaprueba dicha distinción en cuanto a los agricultores.

[10] O bien puede entenderse, que los mismos artesanos puedan mantenerse, esto es, nutrirse de su arte, por lo que no necesiten agricultores para que por ellos sean sostenidos; pero los guerreros casi se distinguen de los demás, pues no pueden sustentarse de su oficio, por lo que necesitan ser sostenidos por otros.

[11] Conviene, ciertamente, que la parte del todo coadyuve al bien de las otras partes.

[12] Luego, no se establecen los agricultores convenientemente como una parte de la ciudad.

[13] (*mb* 170; *Bk* 1268a35-b4) *[Mt. 285]* Desaprueba la división de las posesiones. Hipódamo establecía una parte común de las posesiones de la ciudad por la cual los guerreros se nutrieran.

[14] Debe considerarse quién cultiva esta tierra común. Conviene que se haga de tres maneras; de las cuales da la primera.

es decir, los guerreros, no serán distintas la clase combatiente y la agricultora, como pretende el legislador *que quiso distinguirlos, por lo que fue inútil la distinción*[15], y si los que la cultivan son distintos de los cultivadores particulares y de los combatientes, constituirán una cuarta parte de la ciudad sin participación en nada *del régimen de la ciudad*, sino ajena *en todo* a la república[16]. Y si se supone que los mismos *agricultores* cultivan las tierras privadas y la comunal *entonces se seguirá que*, el producto, *es decir, los abundantes frutos de la tierra en la ciudad* que se coseche no será suficiente para que cada uno *de los agricultores suficientemente obtenga todo de las tierras, de manera que con los frutos necesarios* abastezca dos casas[17]; y ¿por qué no han de sacar simplemente *cada uno de los agricultores* de la tierra *que le tocara en suerte* y de las mismas parcelas su propio sustento y el que han de suministrar *a su familia* a *algunos de* los combatientes? Todo esto *que Hipódamo dijo en relación a las divisiones de este tipo* es ciertamente muy confuso.

En cuanto al juicio
Dos razones
Primera

(*Pol.* II,11,5)[18] Tampoco es acertada la ley acerca del juicio, según la cual se debe juzgar distinguiendo *entre sí*, aun formulada la causa en términos absolutos[19], y *según esto quería* convertirse *por sí mismo* el juez en árbitro. Esto es posible en el arbitraje, incluso con varios árbitros -pues se comunican *los jueces* entre sí acerca del fallo *en sus propias casas*-, pero en los tribunales, *esto es, en el lugar público de los juicios* no es posible, sino que la mayoría de los legisladores esta-

[15] El segundo modo, es de manera que otros, entre los guerreros y agricultores que cultivan las posesiones propias, cultiven la tierra común.

[16] Pues no admitía para la elección de los gobernantes sino las tres partes dichas. Y puede haber un tercer modo, que es el siguiente.

[17] Incluso si este tercer modo se establece, parece que sería superflua la división de las posesiones en tres partes: pues podría llevarse a cabo de manera que desde el principio toda tierra se diera a los agricultores.

[18] (*mb* 171; *Bk* 1268b4-11) *[Mt. 286]* Desaprueba dicho régimen en cuanto al juicio; es decir, en cuanto a que establece juicios que se lleven a cabo en los pretorios, y no por confrontación de la sentencia. En cuanto a esto hace dos cosas. (a) Primero, desaprueba lo establecido. Y segundo, la razón del estatuto (*Pol.* II,11,7). (b) En cuanto a lo primero da dos razones; y en cuanto a la primera dice lo siguiente.

[19] De manera que cualquiera conociera por sí mismo en qué consiste la causa.

blecen lo contrario: que los jueces no se comuniquen entre sí *para resolver acerca de la sentencia*[20].

Segunda

(*Pol.* II,11,6)[21] En segundo lugar, cómo dejará de ser confuso el juicio si el juez opina que el acusado debe pagar, pero no la cantidad que reclama el demandante, si éste pide *que al reo se le castigue con* veinte minas y el juez falla diez, o un juez más y otro menos, o uno cinco y otro cuatro? Y de este modo es evidente que *los jueces* se dividirán[22], *ya que más bien* unos *jueces* lo condenarán en todo *lo que pide el demandante* y otros en nada. ¿Cómo se computarán entonces los votos *de diversos juicios sino conversando*?[23].

Se desaprueba la razón del estatuto

(*Pol.* II,11,7)[24] Además, nadie obliga a perjurar al que absuelve o condena de un modo absoluto si la denuncia se ha hecho también de un modo absoluto y justo, pues el que absuelve no decide que el acusado no debe nada, sino que no debe las veinte minas[25]; el que perjura es el que lo condena sin creer que debe las veinte minas *y así, por tal causa, no convenía establecer tal ley*.

---

[20] Y esto era más peligroso porque más fácilmente podía suceder que uno de los jueces convenciera a otro para resolver la sentencia de manera distinta a la que a él le pareciera y hablando con él en privado, sentencia que todos escucharían en el pretorio público; por lo que muchos legisladores establecieron lo contrario de esto, de manera que los jueces no hablaran entre sí, es decir, en privado, sino que sólo conferenciaran entre sí en los pretorios. De este modo, parece que dicha ley sería peligrosa y contraria a las leyes de otros.

[21] (*mb* 171-1; *Bk* 1268b11-17) *[Mt. 287]* Da la segunda razón.

[22] Esto es, que discutan entre sí después de las sentencias escritas, así como si las sentencias singularmente no se redactasen.

[23] Porque así, dicha ley no podía evitar lo que sostenía, es decir, la confrontación de los juicios, por lo que es evidente que fue superflua.

[24] (*mb* 172; *Bk* 1268b17-22) *[Mt. 288]* Desaprueba la causa de lo establecido, lo cual era el evitar el perjurio; y dice que si se lleva a cabo la confrontación de los jueces sobre la condenación de alguien, nadie piensa a causa de esto que se cometa perjurio por aquél que debe juzgar, incluso si la acusación del demandante sea justamente escrita y el juez no la admita.

[25] Pero quizá juzgará que deba noventa minas, cuando el demandante pide más.

LIBRO II, Lección 12

(*Bk.* 1268b22 - 1269a28)

Se desaprueba en cuanto a la educación de los ciudadanos

(*Pol.* II, 12,1)[1] Respecto a que se deba honrar de alguna manera a los que descubren algo útil para la ciudad, no carece de riesgos el decretarlo, aunque suena bien al oído. *En efecto, si se encontrara que tal ley se establece* puede incitar, en efecto, a *muchas* denuncias falsas y *entonces algunos opinarían que es útil que aquello se dé y otros que no* y ocasionar trastornos políticos[2]. *Pero establecido esto* envuelve otro problema que debe examinarse aparte. Algunos se preguntan si es perjudicial o conveniente para las ciudades cambiar las leyes tradicionales en el caso de que haya otra mejor. Por eso no es fácil *al hombre* asentir sin más a lo antes dicho *de manera que sean honrados los descubridores de cosas nuevas*, si no conviene *a las ciudades* cambiar *las leyes primeras*[3]. Puede ser que algunos presenten la abolición de las leyes o del régimen como un bien para la comunidad *lo cual ciertamente es muy peligroso, por lo que aquello establecido no es conveniente.*

Algunas preguntas
Si conviene cambiar las leyes
Razones para cambiarlas
Cuatro razones
Primera

(*Pol,* II,12,2)[4] Puesto que hemos hecho mención de este tema *sobre el cambio de las leyes,* será mejor detallarlo un poco más. Tiene, como

---

[1] (*mb* 173; *Bk* 1268b22-31) *[Mt. 289]* Después que desaprobó el régimen de Hipódamo en cuanto a la división y los juicios, aquí lo desaprueba en cuanto a la educación que ordenó, en relación a que estableció que obtuviera honor quien encontrara algo útil a la ciudad. (a) Y en relación a esto hace dos cosas. Primero, desaprueba lo establecido. Segundo, propone algunas preguntas (*Pol.* II, 12,2). (b) Y en primer lugar dice que no es seguro para la ciudad que dicha ley se establezca, sino que sólo en un primer aspecto parece buena.

[2] Pues cambiada una ley, a veces cambia todo el estado de la ciudad.

[3] Pero sucede, establecido esto, que entonces se provoca el descubrimiento de cosas nuevas para obtener el honor.

[4] (*mb 174; Bk* 1268b31-38) *[Mt. 290]* Resuelve ciertas dudas. (a) Y primero, si conviene cambiar las leyes. Y segundo, si deben ser cambiadas, por quiénes y de qué manera (*Pol.* II,12,8). (b) En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, da las razones para mostrar qué conviene cambiar. Y segundo,

hemos dicho, dificultades, y podría parecer que es mejor *para las leyes antiguas* el cambio *si alguna mejor se encuentra*; es indudable al menos que tratándose de las otras ciencias es conveniente el cambio[5]; por ejemplo, la medicina[6], *y también lo mismo respecto de* la gimnasia[7] y *así también vemos que* en general todas las artes y facultades se han alejado de su forma tradicional, de modo que, si la política *que es la regulativa de la ciudad* se ha de considerar como una de ellas, es claro que con ella tendrá que ocurrir lo mismo[8].

Segunda

(*Pol.* II,12,3)[9] Podría decirse que *el signo de que las leyes deben ser cambiadas* los mismos hechos lo muestran, *esto es*, *por aquellas cosas que acontecen,* pues las leyes antiguas son demasiado simples y bárbaras, *es decir, irracionales y extrañas, como lo que desde la antigüedad era ley entre los griegos;* y así los griegos iban armados *con fierro para la venta, porque no estaba en uso otro metal* y se compraban *entre sí* las mujeres; y todo lo que aún queda de la legislación antigua es sobremanera simple, como la ley que existe en Cime sobre el asesinato, según la cual si el acusador presenta cierto número de testigos de entre sus propios parientes, el acusado será reo de asesinato y *esto es del todo irracional.* Pero en general los hombres *al establecer las leyes* no buscan lo tradicional *que fuera observado por los padres* sino lo bueno *para observarse, y así es conveniente cambiar las antiguas leyes si se encuentran mejores*.

Tercera

(*Pol.* II,12,4)[10] Y es verosímil que los primeros hombres, ya fueran nacidos de la tierra[11] o supervivientes de algún cataclismo[12], *pero por*

---

las da para lo contrario (*Pol.* II,12,6). (c) En cuanto a lo primero pone cuatro razones. Acerca de las cuales da la primera.

[5] Es decir, que algunas cosas de aquellas que eran observadas por los padres hayan sido cambiadas.

[6] Pues los médicos posteriores introdujeron muchos cambios en aquellas cosas que observaban los primeros.

[7] Esto es, en lo ejercitativo. Pues se decían *gimnasios* ciertos lugares en los cuales los hombres se ejercitaban desnudos, por *gymnos,* que es *desnudo.*

[8] Es decir, cambiar aquellas cosas que fueron observadas por los padres, con tal que ocurran cosas mejores.

[9] (*mb* 174-1; *Bk* 1268b38-1269a4) *[Mt. 291]* Da la segunda razón.

[10] (*mb*174-2; *Bk* 1269a4-8) *[Mt. 292]* Da la tercera razón. A cuyo entendimiento debe considerarse que Aristóteles opinó que el mundo existía desde la eternidad, como es claro en el libro VIII de la *Física* y en el I *Sobre el cielo*;

cualquiera de estos modos que haya sucedido, parece que los primeros hombres fueran semejantes no sólo a los hombres vulgares actuales, sino incluso a los necios, *esto es, no excelentes, sino* como se dice efectivamente *de manera fantasiosa* de los que nacieron de la tierra *en el tiempo de Eucalión*; de modo que es absurdo persistir en sus opiniones, *en las leyes y estatutos de los mismos.*

Cuarta

(*Pol.* II,12,5)[13] Pero aparte de estas razones tampoco es mejor dejar invariables las leyes escritas, porque lo mismo que en las demás artes, es también imposible en política escribir exactamente todo lo referente a la ordenación *de la ciudad, incluso por cualquiera de los hombres sabios,* ya que forzosamente las normas escritas *por los sabios* serán generales *y no podrán considerar todas las cosas particulares* y en la práctica no se dan más que casos singulares[14]. De estas consideraciones resulta manifiesto que algunas leyes, y en determinadas ocasiones, deben ser susceptibles de cambios.

---

y sin embargo es claro, por antiguas historias, que desde algún momento determinado comenzaron a ser habitadas las regiones, lo cual parece contrario a la eternidad del mundo. Pero para resolver esto aducía Aristóteles que muchas veces ocurrieron catástrofes generales de las tierras por algunos diluvios o por cualesquiera corrupciones; y al cesar éstas, comenzaron de nuevo a ser habitadas las regiones. Lo cual puede acontecer de dos maneras. Y da la primera.

[11] Pues algunos establecieron que de la tierra, dispuesta de alguna manera, se generó naturalmente el hombre, así como también un guijarro es generado de la tierra. Pero esto no parece conveniente; porque la naturaleza procede en sus efectos por determinados principios y por determinados medios; por lo que los animales perfectos nunca pueden generarse sino a partir del semen, por lo cual no creemos que de la tierra pueda el hombre salir naturalmente, sino sólo por virtud divina. Da la otra manera.

[12] Y algunos hombres se conservarían o en los montes o de alguna otra manera; así como nosotros establecemos que Noé fue resguardado en el arca en la época del Diluvio Universal, y Deucalión fue resguardado en los montes en el diluvio, lo cual sucedió en tiempo de Ogygis, rey en la tierra de los griegos.

[13] (*mb* 174-3; *Bk*1269a8-13) *[Mt. 293]* Da la cuarta razón. Puede alguien decir que fue oportuno cambiar las costumbres de los antiguos insensatos, pero las leyes que han sido escritas por los hombres sabios no deben cambiar.

[14] Por lo que no pudieron escribir perfectamente todas las cosas que pertenecen a la dirección de los actos, y así es mejor que se modifiquen cuando se encuentra algo mejor.

Razones en contra

(*Pol.* II,12,6)[15] Pero desde otro punto de vista esto parece requerir mucha precaución[16]. Cuando la mejora sea pequeña y en cambio pueda ser funesto que los hombres se acostumbren a cambiar fácilmente las leyes, es evidente que deberán pasarse por alto algunos fallos de los legisladores y de los gobernantes *y sabios,* pues el cambio *por algo mejor* no será tan útil como dañino el introducir la costumbre *a los ciudadanos* de desobedecer *los preceptos* de los gobernantes.

Se resuelven algunas de las razones

(*Pol.* II,12,7)[17] La comparación con las artes *en las cuales es útil cambiar muchas cosas* es también errónea; no es lo mismo introducir cambios en un arte que en una ley *porque aquellas cosas que son, tienen fuerza en virtud de la razón,* ya que la ley no tiene otra fuerza para hacerse obedecer *por los súbditos que el ser buena* y el uso, y éste no se produce sino mediante el transcurso de mucho tiempo, de modo que el cambiar fácilmente de las leyes existentes a otras nuevas, debilita la fuerza de la ley *en cuanto a lo que le es propio*[18].

Quién debe cambiar las leyes y de qué manera

(*Pol.* II,12,8)[19] Pero aun si pueden cambiarse, ¿podrán cambiarse todas y en todos los regímenes, o no? ¿Podrá cambiarlas cualquiera, o sólo algunos *determinados*? *Pues mucho difiere lo que en relación a esto sea más verdadero.* Todas estas cuestiones tienen gran importancia. Dejemos, pues, esta investigación por ahora: no es de este lugar.

---

[15] (*mb* 175; *Bk* 1269a13-18) *[Mt. 294]* Procede al contrario. Y primero, muestra la verdad de la cuestión. Y segundo, resuelve algunas de las razones aducidas (*Pol.* II,12,7).

[16] En cuanto a cambiar las antiguas leyes por mejores; pues puede suceder que sea poco mejor aquello que se encuentre.

[17] (*mb* 1786; *Bk* 1269a19-24) *[Mt. 295]* Resuelve una de las razones aducidas para probar lo contrario.

[18] Y para otras razones es clara la solución; porque no concluyen que las leyes sean fáciles de ser cambiadas, sino que algunas leyes, es decir, las malas, sean a veces modificadas, lo cual es verdadero.

[19] (*mb* 177; *Bk* 1269a24-28) *[Mt. 296]* Resuelve la otra cuestión.

LIBRO II, Lección 13

(*Bk.* 1269a29 - 1270b6)

Regímenes de los ciudadanos
Primero, el de los lacedemonios
Cómo se considera esto

[C. 9] (*Pol.* II,13,1)[1] Al tratar del régimen de Lacedemonia y del de Creta, y en general de todos los regímenes, surgen dos cuestiones: la primera, si hay algo de lo legislado en ellos que esté bien o no esté bien desde el punto de vista del orden mejor[2]; la segunda, si hay algo *en el régimen* que resulte contrario a los supuestos *y modos* del legislador y al carácter del régimen respectivo[3].

Se procede sobre los lacedemonios
Primero, por lo que poseen los ciudadanos
Primero, lo que pertenece a los siervos

(*Pol.* II,13,2)[4] Todos están de acuerdo *y además es oportuno para la ciudad*, en que en un régimen que pretenda gobernarse bien, debe haber holgura respecto a las necesidades[5]; pero no es fácil comprender

---

[1] (*mb* 178; *Bk* 1269a29-34) *[Mt. 297]* Después de que el Filósofo estableció los regímenes instituidos por los sabios, ahora procede sobre los regímenes que se observan en las ciudades. Y primero, sobre el régimen de los lacedemonios. (a) Y segundo, sobre el de los cretenses (*Pol.* II,15,1). Y tercero, sobre el de los cartagineses (*Pol.* II,16,1). Pues los regímenes se inspiraban de estas ciudades. (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, pone el modo de consideración necesaria en cuanto a estos regímenes. Y segundo, procede sobre el régimen de los lacedemonios (*Pol.* II,13,2).

[2] Pues esto es el fin de toda ley. Por lo que si la ley no es proporcional a la virtud, no será ley.

[3] Por ejemplo, si alguien intenta instituir un régimen de estado popular, y establece las leyes convenientes del régimen de los poderosos, que le es contrario. Así también en las ciencias algo se reprueba, o porque no conviene a la verdad, o porque no conviene con la posición.

[4] (*mb* 179; *Bk* 1269a34-b12) *[Mt. 298]* (a) Procede sobre el régimen de los lacedemonios. Y primero, en cuanto a aquellas cosas que se poseen por los ciudadanos. Y segundo, en cuanto al orden de los ciudadanos mismos (*Pol.* II,14,1). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, prosigue aquellas que pertenecen a los siervos. Y segundo, aquellas que pertenecen a las mujeres (*Pol.* II,13,3). Y Tercero, aquellas que pertenecen a las posesiones (Pol. II,13,10). Y estas tres cosas son poseídas por los ciudadanos.

[5] Esto es, de los siervos y de cualquier otra cosa que sea necesaria para su cuidado, como por ejemplo, que se establezca una recta educación.

de qué manera ha de haberla[6]. *Muchas veces aconteció que los pobres, es decir*, los penestas de Tesalia se han sublevado, en efecto, muchas veces contra los tesalios, e igualmente los hilotas, *siervos de ellos*, contra los laconios -se pasan la vida asechando sus infortunios-[7]. A los cretenses no les ha ocurrido todavía nada semejante. La razón es, probablemente, que las ciudades vecinas, aunque estén en guerra unas con otras, no se alían nunca, por su propio interés, con los rebeldes, ya que *no hay ciudad que luche contra algunos ciudadanos lejanos, porque no lo necesitan, y por ello* también ellas tienen poblaciones sometidas *cerca de la ciudad y de sus casas*[8], mientras que todos los vecinos de los laconios[9] -argivos, mesenios y arcadios- eran enemigos suyos; las primeras sublevaciones contra los tesalios ocurrieron también por estar en guerra con sus vecinos, los aqueos, los perrebos y los magnesios[10]. Parece que, aparte de otras dificultades, es un problema el modo como se debe tratarlos[11]. Si se abre la mano, *es decir, si de una parte el hombre benignamente los trata*, se insolentan y se creen dignos de los mismos derechos que sus señores y se hacen injuriosos, y si *por otra parte* viven miserablemente *sosteniéndose por sus señores* conspiran y están llenos de odio *por lo que es difícil ver de qué manera deben tratarse*[12]. Es evidente que aquellos a quienes esto ocurre, *es decir, los lacedemonios, que son molestados por sus siervos* no han encontrado el mejor modo de tratar a sus hilotas.

---

[6] *[Mt. 299]* Pero que esto sea necesario, se manifiesta consecuentemente por los inconvenientes que de ello se sigue, cuando no están bien disciplinados.

[7] Cuando algunos infortunios les acontecían, de manera que no pudieran reprimirlos, y en tales infortunios los molestaban.

[8] Y de este modo, si sucede una guerra larga no podrían tener cuidado de sus predios. Y porque los cretenses no tenían vecinos que pelearan contra ellos, que existieran, por ejemplo, en las islas del mar, no frecuentemente les sucedían infortunios, en los cuales los esclavos o los pobres podían sublevárseles.

[9] Que eran totalmente dados a las cosas militares, como Vejecio dice en el libro *Sobre la Cosa Militar,* así como también los atenienses eran dados a la filosofía.

[10] Y por eso muchas veces les sobrevenían los infortunios, en los cuales se les sublevaban sus siervos. *[Mt. 300]* Igualmente es claro que es necesario que los siervos y otros indispensables se eduquen (*disciplinentur*).

[11] Y dice que si de niguna manera fuese de otro modo, por esto parecería ser trabajoso en cuanto al cuidado que conviene tener respecto de los siervos; de alguna manera conviene tratar con ellos, o conversar de algún otro modo.

[12] Conviene, pues, tener con ellos un trato moderado, de manera que no se aflijan injustamente, ni se les muestre la menor familiaridad. Y por lo tanto, de estas cosas concluye lo siguiente.

Lo que pertenece a las mujeres (segundo de II,13,2)

(*Pol.* II,13,3)[13] La licencia de las mujeres, *es decir, que viven sin una conveniente educación, es nociva por dos cosas*: va también contra el propósito del régimen[14] y la felicidad de la ciudad[15], pues de la misma manera que la casa se compone *de partes, es decir*, del hombre y la mujer *como en un primer momento ha sido dicho, es evidente que toda la ciudad que se compone de casas debe considerarse dividida en dos partes aproximadamente iguales: los hombres y las mujeres; de modo que en todos aquellos regímenes en que la condición de las mujeres es mala, habrá que considerar que la mitad de la ciudad vive sin ley.*

Qué observaban sobre esto los lacedemonios

(Pol. II,13,4) [Mt. 302] Esto es precisamente lo que ha ocurrido en Lacedemonia *pues ahí sucedía dicho desorden de las mujeres*: el legislador, que quiso que todos los ciudadanos fueran resistentes *y se abstuviesen de los delitos*, lo consiguió evidentemente respecto de los varones, pero fue negligente respecto de lo que se refiere a las mujeres, pues viven *éstas* sin freno, entregadas a toda clase de licencia y molicie.

Inconvenientes de esto
Cuatro
Primero

(*Pol.* II,13,5)[16] En un régimen así *en el cual las mujeres viven placenteramente* es forzoso que se estime la riqueza[17].

---

[13] (*mb* 180; *Bk* 1269b12-19) *[Mt. 301]* Procede sobre el régimen de los lacedemonios en cuanto a las mujeres. Y acerca de esto hace cuatro cosas. Primero, muestra que es necesario que las mujeres sean bien educadas en la ciudad. En segundo lugar, muestra qué observaran respecto de esto los lacedemonios (*Pol.* II,13,4). En tercer lugar muestra qué inconvenientes se seguirían de esta observancia (*Pol.* II,13,5). En cuarto lugar, muestra lo que fuera causa de esta observancia (*Pol.* II,13,9).

[14] Primero, por la elección del régimen, porque por la inclinación de ellas todo el régimen puede cambiarse, como se ha dicho.

[15] Y en segundo lugar, porque a causa del desorden de ellas muchos inconvenientes pueden seguirse en la ciudad.

[16] (*mb* 181; *Bk* 1269b19-23) Muestra acerca de esto qué se observaba entre los lacedemonios.

[16] (*mb* 182; *Bk* 1269b23-24) *[Mt. 303]* Muestra qué inconvenientes se siguen. Y pone cuatro, de los cuales el primero es el siguiente.

[17] Y las deseen de manera que por ellas puedan satisfacerse los gustos de las mujeres, los cuales no pueden darse sin grandes gastos. Pero mucho de esto,

Segundo

(*Pol.* II,13,6)[18] Especialmente si los hombres están dominados por las mujeres[19], como la mayor parte de las razas combativas y belicosas *y cualesquiera similares*, excepto los celtas y algunos otros que aprueban francamente el amor entre varones. Parece, en efecto, que el primer mitólogo tuvo razón en unir a Ares con Afrodita, pues todos los guerreros *que son marciales* parecen inclinados al amor, ya de los hombres, ya de las mujeres[20]. Por eso fue así entre los laconios, y muchas cosas eran administradas por las mujeres en la época de su hegemonía[21].

Tercero

(*Pol.* II,13,7)[22] Y ¿qué diferencia hay entre que gobiernen las mujeres y que los gobernantes sean gobernados por las mujeres *porque han sido sujetos a causa de la insolencia de las mujeres*? El resultado es el mismo, *es decir, que la ciudad esté mal regida, porque las mujeres carecen de razón*.

Cuarto

(*Pol.* II,13,8)[23] Incluso para la audacia *en la ciudad*, que no tiene ninguna utilidad en la vida corriente *de los negocios*, sino si acaso en la guerra, fueron funestísimas *para esto las audacias de* las mujeres de los lacedemonios. Lo demostraron en la invasión de los tebanos: *en*

---

hace que las costumbres se corrompan en la ciudad y muchos cuiden de sus riquezas. Y de esto se sigue que todas las cosas sean banales en la ciudad, porque corrompe el estado de la ciudad.

[18] (*mb* 182-1; *Bk* 1269b24-32) Establece el segundo inconveniente.

[19] Si se toma la multitud de los ciudadanos de manera que nadie se abstenga de las mujeres, se sigue que se está en peligro de un vicio importante, es decir, respecto de las relaciones entre varones.

[20] En efecto, se dice en el libro *Sobre los Problemas,* que los que cabalgan contínuamente se hacen más lujuriosos, porque a causa del calor y movimiento sienten lo que sucede en la unión sexual. Y por esto es que frecuentemente se desocupan de los negocios y los hace más lujuriosos.

[21] A causa de que el legislador no les indujo ninguna continencia de mujeres.

[22] (*mb* 182-2; *Bk* 1269b32-34) Establece el tercer inconveniente. Y dice que las mujeres en Lacedemonia, a causa de que vivían placenteramente, resultaban presuntuosas, y querían entrometerse en todas las cosas; de manera que también en los gobiernos de la ciudad muchas cosas eran administradas por las mujeres.

[23] (*mb* 182-3; *Bk* 1269b34-39) Da el cuarto inconveniente. Ciertamente las mujeres de los lacedemonios, a causa de los placeres resultaban insolentes y audaces.

la cual, las mujeres no sirvieron para nada *no queriendo desempeñar las tareas*, como en otras ciudades *hicieron las mujeres*, y produjeron más confusión *peleando con los hombres* que los enemigos, *queriendo entrometerse en todas las cosas*[24].

Causa de esta observancia

(*Pol.* II,13,9)[25] Parece probable que haya existido desde el principio *razonablemente* esta licencia de las mujeres lacedemonias, pues los hombres, a causa de sus campañas militares *a las cuales totalmente se dedicaba la ciudad*, pasaban fuera de su tierra mucho tiempo, guerreando contra los argivos y después contra los arcadios y mesenios[26], y cuando descansaron de la guerra se entregaron al legislador *para obedecerlo prontamente* ya preparados por su vida de campaña -que tiene muchos elementos de virtud-[27]; pero se dice que Licurgo *legislador de los lacedemonios* intentó sujetar a las mujeres a su *recta educación de las* leyes y, como se le resistieron *a causa de una mala costumbre*, tuvo que desistir *de lo anterior*. Estas son, pues, las causas de lo que ocurrió *entre los lacedemonios, y el poder de las mujeres que entre ellos había* y también, claro es, de este defecto del régimen. *Y aunque por una causa razonable sucediera esto sin su culpa, podrían ser excusados*, pero nosotros no consideramos ahora qué es lo que debemos o no disculpar, sino lo que está bien o no lo está. El que la condición de las mujeres no sea como es debido, no sólo parece, como antes dije, producir cierto desdoro en el régimen mismo, sino fomentar también *en el ánimo de la ciudad* la avaricia *como ha sido dicho*.

Lo que pertenece a las posesiones (tercero de II,13,2)
Qué es nocivo para la ciudad
Dice que habrá irregularidad de posesiones

(*Pol.* II,13,10)[28] Tras las objeciones que se acaban de hacer *en este régimen en cuanto a los siervos y las mujeres* podría, en efecto, censu-

[24] Por lo que a partir de esto es claro que haya sido nocivo el relajamiento de las mujeres.

[25] (*mb* 183; *Bk* 1269b39-1270a15) *[Mt. 304]* Muestra la causa de dicha observancia.

[26] Y por ello las mujeres que permanecían en la casa sin los hombres, vivían a capricho sin educación alguna que pudieran obtener de los hombres. Y por esta causa sucede que los hombres se hayan hecho virtuosos en muchas cosas.

[27] Pues se requiere en tal vida una máxima obediencia y abstinencia de los deseos y perseverancia en los trabajos y cosas dolorosas.

[28] (*mb* 184; *Bk* 1270a15-18) *[Mt. 305]* Trata sobre el régimen de los lacedemonios en cuanto a las posesiones. (a) Y primero, desaprueba el régimen de

rar la desigualdad de la propiedad: unos poseen una hacienda excesivamente grande y otros una hacienda muy pequeña, por lo que la tierra ha ido a parar a manos de unos pocos.

De dónde provinieran

(*Pol.* II,13,11)[29] Esto también está mal ordenado por las leyes: efectivamente, el legislador condena con razón que se compre o se venda la tierra propia[30], pero permite a cualquiera donarla *entre los vivos* o legarla *en testamento*, y el resultado, *es decir, la irregularidad de las posesiones* es necesariamente el mismo en ambos casos *tanto en la venta como en la compra.* Unas dos quintas partes del país pertenecen a las mujeres, por haber muchas herederas *de los hombres que mueren* y por darse *cuando se casan* grandes dotes. Hubiera sido mejor haber ordenado no dar ninguna dote, o una dote pequeña, o limitada; actualmente *entre los lacedemonios*, el padre puede dar en matrimonio a su heredera a quien quiere. y si muere sin haberla colocado, aquel a quien nombra sucesor la casa con quien quiere.

El daño que se sigue

(*Pol.* II,13,12)[31] Y así *siendo tanta la región de los territorios*, pudiendo sostener al país mil quinientos jinetes y treinta mil hoplitas, *esto es, guerreros a pie, se llegaría a tal pobreza que las posesiones serían de pocos y* el número de ciudadanos llegó a menos de mil. Los mismos hechos han mostrado lo defectuoso de esta legislación. La ciudad, en efecto, no pudo resistir un solo revés y pereció por falta de hombres. Se dice que en tiempos de los primeros reyes concedían la ciudadanía a extranjeros *a cuantos pudieran, de manera que tuvieran muchos guerreros*, por lo que no hubo escasez de hombres, aunque estuvieron mucho tiempo en guerra; y se dice también que llegó a haber en Esparta diez mil ciudadanos *armados*. Pero tanto si esto es cierto

---

los mismos en cuanto a las posesiones, mostrando que es nocivo para la ciudad. Y segundo, mostrando que es contrario a la intención del legislador (*Pol.* II,13,13). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, propone que entre ellos había irregularidad le posesiones. Y segundo, muestra de dónde provinieran (*Pol.* II,13,11). En tercer lugar, muestra el daño que de esto es seguido (*Pol.* II,13,12).

[29] (*mb* 185; *Bk* 1270a18-29) *[Mt. 306]* Muestra de dónde procede esta irregularidad.

[30] De manera que por ejemplo pueda vender o comprar su posesión por cualquier causa. Y esto es bueno para regular las posesiones, pero no rectamente porque no lo hace de manera suficiente.

[31] (*mb* 186; *Bk* 1270a29-39) *[Mt. 307]* Muestra que es dañoso lo que se sigue.

como si no lo es, vale más *para la ciudad por las posesiones reguladas* aumentar la población masculina de la ciudad manteniendo igual la propiedad *que de otra manera no puede hacerse*[32].

Se muestra que es contra la intención del legislador

(*Pol.* II,13,13)[33] También es contraria a la solución de este problema la ley sobre la natalidad *de la cual procedía la irregularidad de las posesiones*. El legislador, por querer que el número de espartanos sea lo más elevado posible, anima a los ciudadanos a tener los más hijos que puedan *privilegiando a algunos* y así es ley entre ellos que el que ha tenido tres hijos quede libre del servicio militar *porque no tenían que ir a cuidar la ciudad*, y el que ha tenido cuatro, de toda carga pública *y tributos*. Y es evidente que si *se observa dicha regularidad en la división de las posesiones*, el número aumenta y la tierra está dividida así, habrá necesariamente muchos pobres *lo que es nocivo para la ciudad, como arriba ha sido dicho*.

[32] Porque si las posesiones son devueltas por pocos, otros, a causa de la pobreza, descuidarán la ciudad.

[33] (*mb* 187; *Bk* 1270a39-b6) *[Mt. 308]* Muestra que la dicha irregularidad de posesiones era contraria a la intención del legislador.

LIBRO II, Lección 14

(*Bk.* 1270b6 - 1271b19)

Se procede en cuanto al orden de los ciudadanos (segundo de II,13,2)
Primero, en cuanto a los gobernantes
Se desaprueba el gobierno de los éforos por cinco causas
Primero, por la condición de los jueces

(*Pol.* II,14,1)[1] También es defectuosa la institución del eforado. La autoridad de los éforos decide por sí de las cuestiones más importantes *en la ciudad*[2], pero todos ellos proceden, *es decir, se elegían* del pueblo, de modo que con frecuencia alcanzan el eforado hombres sumamente pobres que por su indigencia son venales *y fácilmente podían corromperse por monedas*. Esto lo han demostrado en muchas ocasiones anteriores, y recientemente en la cuestión *o negocio* de Andros, cuando algunos corrompidos por dinero, hicieron todo lo que estuvo en su mano para destruir la ciudad.

Segundo, en cuanto al poder que poseían

(*Pol.* II,14,2)[3] Por ser autoridad demasiado grande y *casi* tiránica[4], hasta los reyes se veían obligados a halagar a los éforos, lo cual redundó también en perjuicio del régimen, que de aristocrático se convirtió en democrático. Esta magistratura consolida, sin duda, el régimen *pues en cuanto a algo era útil, porque mantenía en paz a la ciudad*, ya que el pueblo está tranquilo *respecto de la sedición* porque

---

[1] (*mb* 188; *Bk* 1270b6-13) *[Mt. 309]* Después que el Filósofo ha tratado respecto del régimen de los lacedemonios, en cuanto a aquellas cosas que son poseídas por la ciudad, a saber, los siervos, mujeres y posesiones, aquí prosigue sobre el mismo régimen en cuanto a los ciudadanos mismos. Y primero en cuanto a los gobernantes, y segundo en cuanto al pueblo (*Pol.* II,14,9). Y tercero en cuanto a los hombres guerreros (*Pol.* II,14,8). Había tres gobiernos entre los lacedemonios, como arriba ha sido tratado: a saber, los éforos, esto es, provisores, y sobre ellos trata en primer lugar. Y por otro lado, algunos ancianos, y sobre ellos trata en segundo lugar (*Pol.* II,14,7). También había rey en la ciudad, y de esto trata en tercer lugar (*Pol.* II,14,8). En cuanto a lo primero desaprueba el gobierno de los éforos en cuanto a cinco cosas. Primero, en cuanto a la condición de personas que en este gobierno se constituían.

[2] Por ejemplo, respecto de las guerras que deben declararse o la paz que debe pactarse, y en cuanto a las elecciones de los militares y otras cosas similares.

[3] (*mb* 188-1; *Bk* 1270b13-26) *[Mt. 310]* En segundo lugar, desaprueba dicho gobierno en cuanto al gran poder que poseía.

[4] Se atenuaba de tal manera el poder regio que les sujetaba, que se permitiera que el pueblo se rigiera a sí mismo, poco obediente a la ley.

participa del poder supremo y, por consiguiente *esta utilidad se seguiría por la experiencia en las cosas mismas*, ya sea obra del legislador o del azar, esto ha resultado conveniente para la marcha de los asuntos. En efecto, si un régimen quiere sostenerse, es menester que todas las partes de la ciudad quieran su existencia y permanencia[5], y en este caso los reyes lo desean por la dignidad que poseen, los nobles *que son los hombres virtuosos* por la gerusía, *es decir, el senado* pues esta magistratura es un premio a la virtud *de manera que nadie tomara posesión de él si no fuera virtuoso*, y el pueblo por el eforado, para el que todos pueden ser elegidos.

Tercero, en cuanto a la elección

(*Pol.* II,14,3)[6] *Es recomendable que* esta magistratura debe, ciertamente, proveerse mediante elección entre todos los ciudadanos, pero no del modo como se hace ahora, pues es demasiado pueril[7].

En cuarto, respecto del arbitrio

(*Pol.* II,14,4)[8] Además, puesto que los éforos tienen en su mano importantes decisiones y son ciudadanos cualesquiera, *lo cual no era improbable*, sería mejor que no juzgaran únicamente por su propio criterio, sino de acuerdo con disposiciones escritas y con las leyes.

En quinto, en cuanto a la propuesta de ellos

(*Pol.* II,14,5)[9] El tipo de vida de los éforos no está tampoco de acuerdo con los propósitos del régimen, pues es demasiado licencioso *en las comidas, vestidos, y bebidas, y otras cosas del mismo tipo, y no coincidía con la voluntad de la ciudad*[10], mientras que el de los demás extrema la severidad *en comidas y placeres sensuales para que no se ablandaran* hasta el punto de que no pueden contenerse y escapan

---

[5] Y que a cualquier parte de la ciudad baste el permanecer en su estado: y esto acontecía ahí.

[6] (*mb* 188-2; *Bk* 1270b26-28) *[Mt. 311]* En tercer lugar, desaprueba dicho gobierno en cuanto a la elección.

[7] Porque más bien se elegían por la suerte o por otro modo inconveniente, de manera que estos llegaban a ser a veces pobres, como ha sido dicho.

[8] (*mb* 188-3; *Bk* 1270b28-31) *[Mt. 312]* En cuarto lugar, desaprueba dicho gobierno respecto del arbitrio que tenía.

[9] (*mb* 188-4; *Bk* 1270b31-35) *[Mt. 313]* En quinto lugar, desaprueba dicho gobierno en cuanto a su propuesta de vida (*relationem eius*).

[10] Porque en algunos había bastante relajamiento, tanto en los vestidos como en el ocio.

furtivamente a la ley *transgrediéndola ocultamente* para disfrutar de los placeres corporales[11].

En cuanto al régimen de los ancianos
Primero, en cuanto a su poder

(*Pol.* II,14,6)[12] Tampoco está libre de defectos la magistratura de los ancianos. Podría decirse que, por ser hombres probos y suficientemente educados en las virtudes viriles *que se necesitan en la ciudad*, esa institución será conveniente para la ciudad *que perpetuamente permanezcan en el gobierno*[13]; y sin embargo es discutible que deban tener en su mano de por vida las decisiones importantes, porque lo mismo que hay una vejez *en la capacidad* del cuerpo, *mucho más* hay también otra *en la capacidad* de la mente[14]. Por otra parte, el que estén educados de tal modo que incluso el legislador desconfíe de su bondad, no carece de riesgos, y es notorio que en muchas ocasiones los participantes de esta magistratura se han dejado corromper por el soborno y el favoritismo en asuntos de interés común[15]. Por eso sería mejor que no fueran irresponsables, como lo son ahora[16]. Podría parecer que todas las magistraturas son responsables ante la de los éforos;

---

[11] Y de esta manera la propuesta (*relatio*) de ellos era contra la intención de la ciudad.

[12] (*mb* 189; *Bk* 1270b35-1271a8) *[Mt. 314]* Desaprueba el régimen dicho en cuanto al gobierno de los ancianos. Y primero, en cuanto al poder de los mismos. Y segundo, en cuanto a la elección de ellos (*Pol.* II,14,7). Y dice que entre los lacedemonios no se consideraba bien aquellas cosas que pertenecen al gobierno de los ancianos, pues permanecían perpetuamente en el gobierno

[13] Por más que fuesen perfectamente virtuosos, sería formidable para la ciudad que hubiesen algunos que poseyeran el dominio y potestad sobre los grandes juicios de la ciudad, y esto por toda su vida.

[14] Porque después de que envejecen los hombres, no tienen ni aquel rubor de ánimo, ni aquella vivacidad de ingenio que tenían en la juventud, a causa de la debilidad de las capacidades sensitivas que sirven a la parte intelectiva. Mucho más debe temerse que algunos gobiernen por toda su vida, si son de este modo instruidos para lo bueno, como sucedía entre los lacedemonios, de manera que el legislador no confiaba del todo respecto de ellos como de los hombres buenos, porque no les permite todas las cosas. Pero frecuentemente tales quieren parecer dadivosos con el pueblo, para captar para sí el favor del mismo, y de esta manera desperdician los bienes comunes sin utilidad alguna para la ciudad.

[15] Por lo que es mejor que tengan cierta corrección, es decir, de manera que si se les encuentra deficientes, puedan removerse.

[16] Porque ahora se encuentran sin tal corrección.

pero esto es una prerrogativa demasiado grande para el eforado[17], y no es así como nosotros creemos que deben rendirse cuentas[18].

Segundo, en cuanto a su elección

(*Pol.* II,14,7)[19] Además, el modo de decidir en la elección de los ancianos es pueril y, de otro lado, no está bien que el mismo que ha de merecer la magistratura *como entre ellos estaba establecido*[20], la solicite. El que sea digno de ello debe desempeñarla quiera o no quiera *porque la utilidad común debe ser preferida a la propia voluntad de él mismo*[21]. Es evidente que el legislador se ha propuesto en esto, *en cuanto a la elección de los ancianos*, lo mismo que en todo lo demás del régimen: se sirve de ese procedimiento para la elección de los ancianos por querer que los ciudadanos sean ambiciosos[22], ya que nadie lo solicitará sin ser ambicioso[23]. Pero la mayoría de los delitos que los hombres cometen *en la ciudad* voluntariamente *como son la violencia, la rapiña y otros del mismo tipo* obedecen a la ambición y la avaricia *de honores y riqueza. Por lo que es claro que tal ordenación es peligrosa para la ciudad*.

En cuanto a los hombres guerreros (tercero de II,14,1)
En cuanto al gobierno de los reyes

(*Pol.* II,14,8)[24] En cuanto a los reyes, en otra ocasión[25] discutiremos si es conveniente o no que los haya en las ciudades; pero, *supuesto que es mejor tener rey*, sin duda es mejor que no se los elija como

---

[17] Pues impedirían, por ejemplo, que las sentencias de ellos procedieran, y parecería que obrarían mal.

[18] Sino que nosotros entendemos acerca de otra corrección, a saber, de modo que puedan ser removidos, lo cual los éforos no podían hacer.

[19] (*mb* 190; *Bk* 1271a9-18) *[Mt. 315]* Desaprueba dicho gobierno en cuanto a la elección de los mismos; y esto por dos razones. De las cuales dice la primera.

[20] Porque según esto nadie asumiría el gobierno si no quiere.

[21] Da la segunda razón.

[22] Así como también respecto de alguna parte del régimen, esto es, en cuanto a la elección del eforado, o también respecto de cualquier otra cosa, que hacía a los ciudadanos ambiciosos de honores. Y que esto se llevaba a cabo en la elección de los senadores es evidente.

[23] Luego, si nadie tuviera el gobierno sino el que lo pidiera, se seguiría que sólo los que desean los honores gobernarían; y así todos serían provocados para querer los honores: y esto es muy peligroso para la ciudad.

[24] (*mb* 191; *Bk* 1271a18-26) *[Mt. 316]* Desaprueba dicho régimen en cuanto al gobierno de los reyes.

[25] Es decir, en el libro III.

ahora, sino teniendo en cuenta la vida de cada uno[26]. Es evidente que ni siquiera el legislador *entre los lacedemonios* piensa poder hacerlos hombres cabales *por lo que no confía respecto de los ciudadanos como si no fueran perfectamente buenos*; el hecho es que desconfía de que sean hombres suficientemente buenos; por esto[27] los enviaban junto con otros embajadores hostiles, y opinaban que la disensión entre los reyes era una garantía *de salud* para la ciudad *y que entre sí se sucedieran: y unos enmendaban lo que otros hacían mal.*

En cuanto al pueblo (segundo de II,14,1)

(*Pol.* II,14,9)[28] Tampoco acertó en la organización de las comidas en común *que había en la ciudad*, llamadas ´phiditia[a], el que las estableció en un principio *pues no estableció bien la ley que ordenaba respecto de estos convivios*. Estos ranchos, en efecto, deberían más bien ser costeados por el erario público, como en Creta *en donde se realizaban con lo que cada uno llevaba*; pero entre los lacedemonios todos tienen que contribuir, aunque algunos son muy pobres y no pueden permitirse ese gasto, y por consiguiente ocurre lo contrario de lo que se propuso el legislador: en su intención[29], la institución de las comidas en común es democrática, pero tal como están ordenadas, no resultan en modo alguno democráticas *pues se sigue que serían convivios en detrimento del pueblo*; pues no es fácil la participación para los demasiado pobres, y el límite tradicional de la ciudadanía consiste precisamente en que no participe de ella el que no puede aportar esa contribución, *así como tampoco podían hacerse gobernantes ni tenían voz en la elección de los gobernantes.*

---

[26] Así como sucedía entre los lacedemonios, que no reinaban por toda la vida; sino que es mejor que cada uno tenga juicio regio (*iudicium regium*) durante toda su vida, porque el rey es útil para la ciudad, de manera que por su poder conserve eficazmente el estado de la ciudad. Lo cual no puede llevarse a cabo si no se reinara durante la vida: porque también él mismo temerá ofender a otros, y otros le temerán menos. De otro modo es respecto de los ancianos, quienes eran elegidos para los consejos o para algunos juicios.

[27] Cuando mandaban algunos enviados o nuncios, elegían algunos enemigos o disidentes, de manera que uno impidiera a otro, si quería obrar contra el bien de la ciudad.

[28] (*mb* 192; *Bk* 1271a26-37) *[Mt. 317]* Desaprueba dicho régimen en cuanto a aquellas cosas que pertenecen al pueblo.

[29] Y esto era la destrucción de los pobres, quienes no podían colaborar; el legislador instituyó de esta manera los convivios en favor del pueblo, para que el pueblo tuviera alguna recreación en los convivios.

En cuanto a los guerreros

Primero, en cuanto a los guerreros de batalla naval

(*Pol.* II,14,10)[30] Algunos otros critican la ley *de los lacedemonios* referente a los almirantes, y con razón, pues es causa de disensiones: además de los reyes, que son generales vitalicios *casi sempiternos, quienes mandan las milicias terrestres*, el almirantazgo *o gobierno de los navegantes* viene a constituir una segunda realeza *y así prácticamente poseerían dos reyes, lo cual podría ser materia de disensión*.

En cuanto a todos los guerreros

(*Pol.* II,14,11)[31] Igualmente podría criticarse *rectamente* el propósito del legislador, *esto es, aquello que suponía como fin, al cual todo el régimen se ordenaba*, como hace Platón en las *Leyes*: toda la ordenación legal está orientada hacia una clase de virtud, la bélica, pues ésta es la que sirve para vencer *a otros*; y así[32] los lacedemonios se sostuvieron mientras guerrearon, pero se derrumbaron en cuanto alcanzaron la supremacía *y les ocurrieron muchos peligros*, porque no sabían disfrutar de la paz ni habían cultivado ningún otro ejercicio superior al de la guerra *lo cual no era un pecado pequeño*. Otro error, no menos que éste, es que creen, y en esto no se equivocan, que los bienes por los que hay que luchar se obtienen más por la virtud *de los hombres* que por la maldad[33]; pero suponen que esos bienes *por los cuales el hombre se conduce bien en las guerras* son más excelentes que la virtud[34], y en esto se equivocan.

En cuanto a sus estipendios

---

[30] (*mb* 193; *Bk* 1271a37-41) *[Mt. 318]* Desaprueba dicho régimen en cuanto a los hombres guerreros. Y primero, en cuanto a los guerreros de batalla naval. Y segundo, en general, en cuanto a todos (*Pol*. II,14,11). Y tercero, en cuanto a los estipendios de los mismos (*Pol*. II,14,12).

[31] (*mb* 194; *Bk* 1271a41-b10) *[Mt. 319]* Desaprueba dicho régimen en general en cuanto a todos los hombres guerreros.

[32] Ya que se conducían bien en aquellas cosas que pertenecen a la guerra, pero mal en aquellas que pertenecen al gobierno del Estado político; se seguiría lo siguiente.

[33] Porque como se dice en el libro III de la *Etica*, los hombres virtuosos no ahorran la vida, en donde es bueno persistir; pero los militares, cuando crecen los peligros, fallan, pues no confían ya más en que puedan liberarse por la experiencia y destreza de las armas.

[34] Con otras virtudes, como la prudencia y la justicia, y más dignas que la fortaleza, y la misma guerra es para la paz pero no al revés.

(*Pol.* II,14,12)[35] También es defectuosa *entre los lacedemonios* la economía pública de Esparta[36], pues el tesoro de la ciudad está exhausto, aunque se ven forzados a hacer grandes guerras, y las contribuciones se pagan de mala manera, pues como la mayor parte de la tierra pertenece a los espartanos, no se inspeccionan recíprocamente las contribuciones. El legislador ha conseguido así lo contrario de lo conveniente, pues ha dejado a la ciudad sin recursos y ha hecho avaros *y viles* a los particulares *mientras sólo se ocupaban de lucrar lo que pudieran procurar para sí y para la comunidad*[37]. Baste con lo dicho acerca del régimen de los lacedemonios *que parece improbable*. Estas son las principales críticas que se le podrían hacer.

[35] (*mb* 195; *Bk* 1271b10-19) *[Mt. 320]* Desaprueba dicho régimen en cuanto al estipendio de los militares o en cuanto al erario público.

[36] Pues nada tenía la ciudad en común, teniendo frecuentemente que realizar grandes guerras: y por otra parte los ciudadanos en lo individual administraban mal las cosas necesarias tomadas para tales guerras; pues no eran llamados por alguna autoridad particular de algún poder público, sino que se dejaba a voluntad de cualquiera que diera lo que quisiera. Por lo que el legislador estableció que los ciudadanos tuvieran muchas posesiones, y pudieran aportar sin algún gravamen muchas cosas.

[37] Por último, concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 15

(*Bk.* 1271b19 - 1272b23)

Régimen de los cretenses (segundo de II,13,178)
Se compara al anterior
Primero, en común

[C. 10] (*Pol.* II,15,1)[1] El régimen político de Creta es muy próximo a éste *de Lacedemonia, en algunas cosas*; en algunas pocas cosas no es inferior, pero en la mayoría es menos acabado[2].

Razón de la comparación
Primero, por la toma de Lacedemonia por Creta

(*Pol.* II,15,2)[3] En efecto, parece ser, y así se dice, que el régimen de los laconios imita en su mayor parte al de Creta *como régimen anterior, y por ello el régimen de Creta en muchas cosas es peor*, pero que en general las constituciones antiguas se han perfeccionado menos que las modernas[4]. Se dice que Licurgo *que instituyó el régimen Lacedemonio*, cuando emigró después de abandonar la custodia del rey Carilo, *rey de los lacedemonios*, pasó la mayor parte del tiempo en Creta, por razón de la comunidad de origen *a causa de la amistad y afinidad que tenían lacedemonios y cretenses*, pues los lictios eran una colonia de los laconios[5], y los que fueron allí como colonos *cretenses* adoptaron la legislación que tenían los que entonces habitaban el país *como también los lacedemonios*. Y por esto todavía hoy los periecos

---

[1] (*mb* 196; *Bk* 1271b19-22) *[Mt. 321]* Después que arriba el autor procedió sobre el régimen Lacedemonio aquí lo hace sobre el régimen Cretense. Y primero lo compara al anterior. Y segundo, lo desaprueba (*Pol.* II,15,202). Acerca de lo primero hace tres cosas. Primero, pone en común la comparación de estos tres regímenes. Segundo, asigna la razón de la comparación puesta (*Pol.* II,15,197). En tercero, explica dicha comparación en especial (*Pol.* II,15,199).

[2] Esto es, menos expedito y conveniente para el buen estado de la ciudad.

[3] (*mb* 197; *Bk* 1271b22-32) *[Mt. 322]* Asigna la causa de dicha comparación. Y primero, muestra la causa de ésta, la cual es que Lacedemonia fue tomada por Creta. Y segundo, asigna la causa por la cual Creta fue primero (*Pol.* II,15,198). Dice, por lo tanto, que la causa de lo dicho es la siguiente.

[4] Porque vemos que muchas de aquellas cosas que fueron descubiertas por los antiguos, están menos desarticuladas, esto es, distinguidas diligentemente, más que aquéllas que han sido descubiertas por los jóvenes.

[5] Y por ello, los lacedemonios, que respetan a Creta debido a la familiaridad, tomaron sus leyes.

utilizan esa misma legislación que Minos, *rey de los cretenses*, estableció en un principio.

Por qué Creta fue primero

(*Pol.* II,15,3)[6] La isla *de Creta* parece estar naturalmente dispuesta y bien situada para la dominación de la Hélade *en donde habitan los griegos, es decir, cerca del mar*. Domina, efectivamente, todo el mar en cuyas costas están establecidos casi todos los griegos, pues dista poco por un lado *de cierta península que se llama* del Peloponeso, *que en la actualidad se llama Acaya*, y por el otro de la región de Asia próxima a *un lugar que se dice* Triopio y *a una isla que se llama* Rodas. Y por eso consiguió Minos, *que fue rey de Creta* el dominio del mar, sometió unas islas y colonizó otras *habitadas primero por violencia, pero a algunas habitadas por primera vez, les impuso a cada una sus leyes* y, por último, atacando a Sicilia, terminó su vida allí cerca de Cámico[7].

Se explica dicha comparación en especial
En qué convienen ambos regímenes

(*Pol.* II,15,4)[8] La organización de Creta es análoga a la de Laconia *y convienen en tres cosas, primero, en la agricultura*: en esta trabajan la tierra los hilotas, en Creta los periecos, *es decir, los siervos místicos, como habitantes en la isla*; y *en segundo lugar, en cuanto que* en ambas hay comidas en común, *las cuales se realizaban en unos y otros*, que al principio los laconios no llamaban *phidilia*, sino *andreia*, como los cretenses, lo cual muestra que esta institución vino de Creta. *En tercer lugar*, también *en cuanto a* la ordenación del régimen, pues los éforos *entre los lacedemonios* tienen el mismo poder que los «kosmoi», *esto es, adornadores, diferentes sólo en número* en Creta, salvo que los éforos *entre los lacedemonios* son cinco y los «kosmoi» *entre los cretenses* diez; los *gerontes entre los lacedemonios* son iguales *en número y poder* a los ancianos del que llaman los cretenses consejo; en cuanto a la realeza, antes existía, *entre los cretenses como también entre los lacedemonios*, pero después la abolieron los cretenses, y los «kosmoi» llevan la dirección de la guerra; de la asamblea

---

[6] (*mb* 198; *Bk* 1271b32-40) *[Mt. 323]* Asigna la causa por la cual primero fueron establecidas en Creta las leyes entre los griegos,.

[7] Esto es, cerca del monte Vulcano y del Etna, de los cuales erupciona fuego.

[8] (*mb* 199; *Bk* 1271b40-1272a12) *[Mt. 324]* Explica en especial la comparación arriba propuesta. Y primero, muestra en qué cosas convienen ambos regímenes. Y segundo, en cuáles el régimen cretense es mejor (*Pol.* II,15,200). Y tercero, en cuáles es peor (*Pol.* II,15,201).

del pueblo forman parte todos, pero no tiene otra facultad que la de ratificar con su voto los decretos de los ancianos y los «kosmoi».

Se desaprueba el régimen
En qué es mejor el de Creta

(*Pol.* II,15,5)[9] *La ordenación de* las comidas en común están mejor organizadas en Creta que en Laconia; en Lacedemonia cada uno *de los que concurrían al convivio* contribuye con la cantidad señalada por cabeza, y si no, la ley lo priva de la ciudadanía, como se dijo antes; en Creta tienen un carácter más comunal, pues de todas las cosechas obtenidas, del ganado comunal y de las contribuciones *y réditos* que pagan los periecos *que eran los habitantes que cultivaban las tierras*, se destina una parte *en sacrificio* a los dioses y a los servicios públicos, y otra a las comidas en común, de suerte que todos se mantienen a costa del erario, mujeres, niños y hombres. *Y también era diferente al régimen propio de los cretenses que* para conseguir la moderación en la comida, que consideraba conveniente, el legislador, *como si esto fuese muy conveniente tanto para cada uno como para la comunidad*, ideó muchos medios, así como para la separación de las mujeres, a fin de que no tengan muchos hijos *para que la multitud de hombres no excediera la cantidad de posesiones*; procuró *que los hombres no se mezclaran mucho con las mujeres y* las relaciones *obscenas* entre los varones, acerca de las cuales ya tendremos otra ocasión de discutir si son malas o no; pero que las comidas en común están mejor organizadas en Creta que en Laconia, es evidente.

En qué cosas es peor

(*Pol.* II,15,6)[10] La institución de los «*kosmoi*» *entre los cretenses* es aún peor que la de los éforos *entre los lacedemonios*; pues el defecto que tiene la magistratura de los éforos se da también en aquéllos: cualquiera puede ser elegido *para el gobierno*; pero la conveniencia que hay allí para el régimen no existe aquí; allí, en efecto, por hacerse la elección entre todos, *es decir, entre hombres tanto probos como no probos, de cualquier condición de hombres*, el pueblo participa en el poder supremo y desea la permanencia del régimen; aquí *en Creta*, en cambio, los «*kosmoi*» no se eligen entre todos, sino entre algunos linajes, *de aquellos que eran o habían sido del número de los ancianos*, y

---

[9] (*mb* 200; *Bk* 1272a12-27) *[Mt. 325]* Muestra en qué cosas era mejor el régimen cretense.

[10] (*mb* 201; *Bk* 1272a27-35) *[Mt. 326]* Muestra en qué era peor el régimen cretense.

los ancianos entre los que han sido «*kosmoi*» *a los cuales les era permitido abandonar su gobierno, como abajo se dice. Y así el pueblo no tenía parte en el gobierno de los «kosmoi»*.

Se desaprueba el régimen
Primero, por los estatutos

(*Pol.* II,15,7)[11] Acerca de los ancianos podrían hecerse las mismas críticas que de los lacedemonios: la irresponsabilidad y el carácter vitalicio[12] son una recompensa superior a sus merecimientos[13], y es peligroso que no manden según disposiciones escritas, sino de acuerdo con su propio criterio *y esto no era seguro para la ciudad porque su juicio podría pervertirse por el amor o el odio*.

Se excluyen ciertas respuestas

(*Pol.* II,15,8)[14] El hecho de que el pueblo esté tranquilo *respecto a las sediciones* a pesar de que no participa del poder no es ninguna señal de buena organización[15], pues los «kosmoi» *entre los cretenses* no sacan ningún provecho de su cargo *a causa de la guerra*, como los *éforos entre los lacedemonios, por lo que el pueblo no cuidaba mucho en participar de tal gobierno*, y por vivir en una isla están alejados de las influencias corruptoras.

Se desaprueba por los remedios
Se establecen
Remedio contra el mal gobierno

---

[11] (*mb* 202; *Bk* 1272a35-39) *[Mt. 327]* Desaprueba dicho régimen. (a) Y primero, en cuanto a los estatutos que establecía. Y segundo, en cuanto a los remedios que se utilizaban (*Pol.* II,15,19). (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, desaprueba los estatutos de ellos. Y segundo, excluye cierta respueta (*Pol.* II,15,8). Y desaprueba este régimen en cuanto a dos cosas, que también desaprobó en el régimen lacedemonio: de las cuales da la primera.

[12] Los kosmoi y los ancianos gobernaban durante toda su vida sin reforma, es decir, sin que pudieran removerse a causa de alguna culpa.

[13] Lo segundo es lo siguiente.

[14] (*mb* 203; *Bk* 1272a39-b1) *[Mt. 328]* Excluye cierta respuesta por la cual podrían defenderse, aduciendo que en señal de buena ordenación sería que se permanecería siempre sin sedición.

[15] En efecto, esto acontecía porque los cretenses eran transportados una gran distancia con otros hombres que habitaban la isla, distantes también de los demás, y así no tenían guerra con los pueblos vecinos, tal como arriba ha sido dicho.

(*Pol.* II,15,9)[16] El remedio que ponen *los cretenses* a este defecto *contra dicho pecado de incorregibilidad de los gobernantes* es absurdo, y no constitucional *ni es sabio para el orden común de la ciudad*, sino propio de una oligarquía tiránica *y opresiva, que no es según la razón sino por la violencia*: con frecuencia conspiran para expulsar a los «kosmoi» algunos colegas suyos de gobierno, o bien particulares; *y había también otro remedio, pues* los «kosmoi» tienen la posibilidad intermedia de renunciar a su cargo *en vida suya*. Pero es mejor que todo esto se haga legalmente, *de manera que alguna ley hubiese según la cual los «kosmoi» debieran abandonar o seguir su gobierno* y no por la voluntad de los hombres, que no es una norma segura *siendo la voluntad frecuentemente, irrazonable e injusta.*

Remedio contra el gobierno mismo

(*Pol.* II,1510)[17] Pero lo peor de todo *entre todos los remedios* es la suspensión de los «kosmoi» por los poderos *cuando los «kosmoi» querían dar sentencias contra algunos de los poderosos*, que estos ejecutan con frecuencia cuando no quieren someterse a la justicia[18]; lo cual pone de manifiesto que esta ordenación tiene algo de constitucional, pero no es un régimen constitucional, sino más bien una oligarquía tiránica.

Se desaprueba

(*Pol.* II,15,11)[19] Acostumbraban también, al frente de una fracción del pueblo y de sus amigos, establecer una jefatura y rebelarse y lu-

---

[16] (*mb* 204; *Bk* 1272b1-7) *[Mt. 329]* Desaprueba los remedios que existían ente los cretenses contra los peligros. (a) Y primero, los establece. Y en segundo, los desaprueba (*Pol*. II,15,11). (b) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, pone el remedio que había contra las personas que ejercían mal el gobierno. En segundo, el remedio que había contra el mismo gobierno mismo (*Pol.* II,15,10).

[17] (*mb* 205; *Bk* 1272b7-11) *[Mt. 330]* Establece el remedio que tenían contra el gobierno mismo.

[18] Pues negaban instantáneamente del todo tal gobierno: pero esto es muy malo porque no sólo era contra las personas, sino contra todo puesto o gobierno, del cual provenía una gran utilidad para la ciudad.

[19] (*mb* 206; *Bk* 1272b11-23) *[Mt. 331]* Desaprueba dichos remedios. Y dice que esta norma última sobre el descanso de los kosmoi tiene algo de régimen en cuanto se lleva a cabo con el consenso común del pueblo, pero no es verdadero régimen , sino más bien cierta opresión por el poder del pueblo, y cierto camino hacia la tiranía. Ciertamente acostubraron algunos que tenían odio a los kosmoi en ganarse para sí al pueblo, y con otros amigos suyos ha-

char unos con otros. Y ¿qué es esto sino una anulación temporal de la ciudad y una disolución de la comunidad política?[20] Una ciudad en estas condiciones está en peligro frente a los que quieran y puedan atacarla[21]. Pero, como hemos dicho *respecto de los mismos peligros de los enemigos*, Creta se salva *en su régimen* por su emplazamiento: su alejamiento *de otras ciudades* hace las veces de la expulsión de extranjeros, *y así la misma distancia los hace seguros de la expulsión, esto es, que no sean sacados del territorio propio por los enemigos*[22]. Esta es también la razón de que los periecos permanezcan fieles a los cretenses *a causa de lo asiduo del trato*, mientras los hilotas se sublevan con frecuencia[23], pues los cretenses no tienen dominios en el exterior y sólo recientemente ha interrumpido en la isla una guerra extranjera *por los extraños que invadían la isla*, que ha puesto de manifiesto la debilidad de su legislación[24]. Baste con lo que hemos dicho sobre este régimen.

---

cer la monarquía, de manera que algunos de ellos dominaran en la ciudad en lugar de todos; y cuando esto no lo podían hacer inmediatamente, llevaban a cabo sediciones y peleaban los ciudadanos entre sí.

[20] *[Mt. 331 bis]* Pues no puede haber ciudad, disuelta la concordia de los ciudadanos, y de esa manera se disuelve por sí misma.

[21] Porque mientras los ciudadanos luchen entre sí no pueden resistir unánimemente a los enemigos; y a veces una parte llama a los enemigos en su auxilio.

[22] Y de esto da dos señales, de las cuales establece la primera.

[23] Pues aquéllos que vienen de fuera para servir no pueden permanecer con ellos largo tiempo, porque ningún gobierno puede haber entre ellos. Pues no querían los cretenses tener gobernantes extranjeros. Da el segundo signo.

[24] Pues sus leyes no eran suficientemente virtuosas para conservar su régimen, sino que se conservaban porque no tenían enemigos que guerrearan contra ellos. Por último, concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 16

(*Bk.* 1272b23 - 1273b26)

El régimen de los cartagineses (tercero de II,13,178)
Se relaciona con el anterior

[C. 11] (*Pol.* II,16,1)[1] Los cartagineses parecen gobernarse bien, y superan en muchas cosas a los demás, *y máximamente* en algunas *en las cuales* se aproximan extremadamente a los laconios. Estos tres regímenes -el de Creta, el de Laconia y este tercero de Cartago- están, en efecto, en cierto sentido muy próximos entre sí y difieren mucho de los demás. Muchas de sus instituciones son excelentes, y es señal de un régimen bien ordenado el que, teniendo un elemento popular, permanezca dentro del orden de la constitución y no haya padecido ni sediciones dignas de mención, ni tiranía.

Conveniencia del régimen

(*Pol.* II,16,2)[2] Son muy parecidas a las instituciones lacedemonias las comidas en común de las compañías, que corresponden a las *phidilia*[3], y la magistratura *entre los cartagineses* de los Ciento cuatro, correspondiente al eforado *que se daba entre los lacedemonios* -sólo que con la ventaja de que mientras los éforos se eligen entre cualesquiera *incluso los no aprobados en virtud*, los cartagineses eligen esta magistratura según las cualidades *de hombres virtuosos*-; *igualmente los cartagineses tenían* reyes *así como los lacedemonios, éstos* y el senado son también análogos *en dignidad y honorabilidad* a los reyes y ancianos de Esparta.

Se desaprueban cosas en relación al mismo
Primero, en cuanto que no estaba bien establecido

(*Pol.* II,16,3)[4] Pero también con la ventaja de que los reyes no son del mismo linaje, ni tampoco de cualquiera[5], y si alguno se distingue

---

[1] (*mb* 207; *Bk* 1272b23-34) *[Mt. 332]* Después que el Filósofo prosiguió sobre el régimen de los lacedemonios y cretenses, prosigue sobre el régimen de los cartagineses. Y en cuanto a esto hace tres cosas. Primero, valora de este modo el régimen al mismo tiempo con lo antes dicho. Y en segundo, muestra la conveniencia de este régimen en cuanto a lo dicho antes (*Pol.* II,16,208). En tercero, desaprueba ciertas cosas en relación al mismo (*Pol.* II,16,209).

[2] (*mb* 208; *Bk* 1272b34-38) *[Mt. 333]* Muestra la conveniencia de este régimen respecto del lacedemónico, y el primer lugar, en cuanto a lo siguiente.

[3] Y en segundo lugar, en cuanto al reino de la ciudad.

[4] (*mb* 209; *Bk.* 1272b38-1273a2) *[Mt.334]* Desaprueba dicho régimen según los dos modos puestos arriba. Y primero, en cuanto que no estaba bien esta-

se eligen más por elección que atendiendo a la edad[6]; pues como tienen en su mano asuntos importantes, si son personas insignificantes pueden causar grandes daños a las ciudades, como de hecho los han causado en la ciudad lacedemonia[7].

Segundo, en cuanto que no concuerda con la intención del legislador
Algunos se desvían hacia la aristocracia y hacia la democracia

(*Pol.* II,16,4)[8] En cuanto a los puntos que se pueden criticar en este régimen por ser desviaciones, le son comunes en su mayoría con todos los regímenes de que hemos hablado. Respecto a las desviaciones de su pretensión de ser una aristocracia o una república, se inclinan de un lado a la democracia y del otro a la oligarquía. Pues *era entre ellos establecido que* los reyes, junto con los ancianos, si están todos de acuerdo, son dueños de presentar o no presentar al pueblo una cuestión, y también decide el pueblo si no están de acuerdo. Cuando lleva un asunto ante el pueblo, le conceden el derecho no sólo de oir la opinión de los gobernantes, sino de decidir *si es bueno o no, y si quería el pueblo podía contradecir,* y cualquiera puede oponerse a las propuestas de aquéllos, lo que no ocurre en los otros regímenes *y así el pueblo establecía a los gobernantes lo que debía hacerse, y esto era el estado democrático o plebeyo.* El que los pentarcas, que deciden de muchos e importantes asuntos *de la ciudad, y estos eran elegidos sólo por gobernantes*, sean elegidos por ellos mismos, y sean ellos los que eligen la magistratura suprema de los Ciento *cuatro hombres, de los*

---

blecido entre ellos. Y segundo, en cuanto que no concordaba con la intención del legislador (*Pol.* II,16,4). Dice que sería mejor que los reyes no fueran tomados de un sólo género, sino de cualquiera de los virtuosos.

[5] Sino de tal tipo, que a partir del cual se consideren buenos. Y por otra parte, si se elige algún género diferente en bondad de otros del cual se tomen los reyes, será mejor lo siguiente.

[6] Por ejemplo, que los primogénitos dominen, porque mientras sucede de otra manera pasa frecuentemente que los malos hombres llegan al poder, y esto es muy peligroso.

[7] Concluye, por lo tanto, de lo dicho, que siendo estos tres regímenes similares, son comunes a todas aquellas cosas que están en ellos por un reproche digno. Y por ello, lo que ha sido dicho respecto de ellos, debe ser también entendido aquí.

[8] (*mb* 210; *Bk* 1273a2-20) *[Mt. 335]* Desaprueba este régimen en cuanto a que se aleja de la intención propuesta. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero, muestra que en algunos se desviaba hacia un estado democrático, y en algunos hacia una aristocrácia. En segundo lugar, muestra que se desviaba más hacia un poder aristocrático (*Pol.* II,17,6). Y tercero, desaprueba el remediaba que contra esto se oponían (*Pol.* II,16,10).

cuáles arriba se ha hablado, y además estén en ejercicio más tiempo que los demás -pues mandan después de expirar su mandato *y eran compañeros en el gobierno de aquellos que les sucedían*; y desde que son electos *de esta manera se duplicaban en el tiempo del gobierno, lo que no sucedía con otros menores*-, son rasgos oligárquicos; en cambio, el que este cargo no esté retribuído ni se sortee *sino que sea a causa de la virtud, y otras cosas del mismo tipo; y así, no en todas las cosas se alejaban del óptimo estado*, debe considerarse aristocrático, y también que cualquier otra disposición semejante, como la de que todos los procesos sean juzgados por los magistrados indistintamente, y no unos por unos y otros por otros, como en Lacedemonia.

Se desvía más a la oligarquía
Por dos cosas
Segunda
Se muestra

(*Pol.* II,16,5)[9] Pero, sobre todo, el régimen de los cartagineses se desvía de la aristocracia hacia la oligarquía por cierta idea en que coincide la masa: creen que en la alección de los gobernantes se debe tener en cuenta no sólo sus cualidades, sino también su riqueza *e impulsados por esta razón*, por ser imposible que el que carece de recursos gobierne bien y tenga tiempo libre *para los negocios de la ciudad*[10]. Y si el elegir los magistrados según su riqueza es oligárquico, y el elegirlos según sus cualidades es aristocrático; *es manifiesto que elegir a los ricos virtuosos que es* el procedimiento según el cual se proveen en Cartago los cargos sería un tercer modo, ya que eligen sus magistrados, y sobre todo los supremos, los reyes y los generales, mirando a esas dos condiciones.

Se desaprueba

(*Pol.* II,16,6)[11] Pero hay que pensar que es un error del legislador esta desviación de la aristocracia; desde luego una de las cosas más

---

[9] (*mb* 211; *Bk* 1273a21-30) *[Mt. 336]* Muestra que este régimen derivaba más hacia la oligarquía. (a) Y esto en cuanto a dos cosas, de las cuales da la segunda (*Pol.* II,16,9). (b) Y acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, muestra en qué derivaba hacia un régimen oligárquico. Y segundo, lo desaprueba (*Pol.* II,16,6).

[10] Pues no tenían sus gobernantes salario en común. Por lo que convenían que si los virtuosos pobres fueran elegidos como gobernantes, desentendidos de los negocios de la ciudad intentasen buscar para sí el alimento.

[11] (*mb* 212; *Bk* 1273a31-35) *[Mt. 337]* Desaprueba dicha ordenación. Y primero, la razón por la cual se movían. Y segundo, la ordenación misma (*Pol.* II,16,7).

necesarias *desde el principio* es procurar que las clases superiores *en virtud puedan tener ocio por las obras de virtud* y no hacer nunca mal papel *descansando con obras torpes*, no sólo cuando ejercen el poder, sino tampoco como particulares *en su vida privada, instituyendo, por ejemplo, algunos premios de las virtudes, de los cuales se nutran los virtuosos*.

Se desaprueba la ordenación misma
Dos modos
Primero, porque es peligrosa

(*Pol.* II,16,7)[12] Pero si bien hay que tener en cuenta *al elegir los gobernantes* la riqueza por causa del ocio *para que puedan descansar sin trabajos, por los cuales obtengan alimento*, está mal que las magistraturas supremas, la realeza y el generalato, puedan comprarse *de manera que por la abundancia de riquezas se otorguen. De esta manera, se dice que es malo porque* esa ley estima más la riqueza que la virtud y hace avarienta a toda la ciudad; sea lo que se quiera aquello que los hombres principales tengan por valioso, necesariamente los seguirá la opinión de los demás ciudadanos, y allí donde no se estima sobre todo la virtud *de manera que por la sola virtud se otorgue el honor del gobierno*, no es posible que el régimen sea sólidamente aristocrático *y es imposible que en tal ciudad los hombres gobiernen infaliblemente según la virtud*. Es lógico que acostumbren lucrarse los que han comprado sus cargos y han hecho dispendios para ejercer el poder; pues es absurdo que si un noble que es pobre quiere lucrarse, no lo quiera un hombre inferior después de haber hecho dispendios *para adquirir el gobierno, y esto es del todo improbable*. Por eso deben mandar los que pueden hacerlo mejor[13].

Segundo

(*Pol.* II,16,8)[14] Y sería preferible que aunque el legislador no hubiese atendido a la prosperidad de las clases superiores, se hubiese cuidado al menos de garantizar el ocio de los gobernantes.

---

[12] (*mb* 213; *Bk* 1273a35-b5) *[Mt. 338]* Desaprueba dicha ordenación de dos maneras. Y primero muestra que es peligrosa.

[13] Y por eso no conviene requerir que sean ricos aquellos que deban instituirse para el gobierno, sino, ya sean ricos o pobres, deben ser instituídos aquellos quienes puedan gobernar según la virtud.

[14] (*mb* 213-1; *Bk* 1273b6-7) Muestra lo segundo. Y desaprueba dicha ley debido a que omite el remedio más conveniente que pueda implementarse. Pues sería más digno que el legislador preeligiera para el gobierno la pobreza de los virtuosos, que no toma en consideración las riquezas; y añadiendo con

En qué se desvía a la oligarquía

(*Pol.* II,16,9)[15] También puede parecer mal *aquello que se observaba entre los cartagineses* que una misma persona ejerza varios cargos *o muchos oficios*, lo cual está bien visto entre los cartagineses; pues cada labor es realizada mejor por un individuo[16], y el legislador debe procurar que sea así, en lugar de ordenar que la misma persona toque la flauta y haga zapatos. De modo que, si la ciudad no es pequeña, es más constitucional que participen muchos de las magistraturas *y no que uno solo tenga muchos gobiernos*, y más popular; pues es más general, como hemos dicho, y cada una de ellas se desempeña así mejor y con más rapidez *por uno solo, de manera que uno no se ocupe de hacer muchas cosas*. Esto se ve claramente en la guerra y en la marina, pues en ambas el mando y la obediencia son, por decirlo así, cosa de todos[17].

Se desaprueba el remedio que se establece

(*Pol.* II,16,10)[18] Aunque este es un régimen oligárquico, los cartagineses rehuyen muy bien sus peligros *como la sedición del pueblo* enriqueciendo sucesivamente a alguna parte del pueblo, que envían a las colonias. Con este remedio curan su régimen y le dan estabilidad. Esto, sin embargo, es obra de la suerte *porque los ciudadanos sujetos a ellos no se rebelaban*, y el legislador es el que debería haber hecho imposibles las sediciones *no a causa de la fortuna sino por la previsión del legislador*. En la situación actual, si la fortuna es alguna vez adversa *como acontecía a los cartagineses* y la masa se rebela contra los gobernantes, las leyes *por ellos establecidas* no proporcionan ningún remedio *contra las sediciones* para conservar la paz[19]. Tales son los regímenes de Lacedemonia, de Creta y de Cartago, que gozan de justa reputación.

---

esto un cuidado de modo que por lo menos estando en el gobierno pudieran descansar.

[15] (*mb* 214; *Bk* 1273b8-18) *[Mt. 339]* Establece en segundo lugar en qué declinaba esta posición hacia la oligarquía.

[16] Pues si un solo hombre debe ejercer muchos trabajos es necesario que se impida para otro o en ambos.

[17] A causa de la distinción de los oficios de alguna manera se extiende a todos el gobernar y ser gobernados; pues mientras unos son subordinados, algunos otros son preferidos hasta por los humildes.

[18] (*mb* 215; *Bk* 1273b18-26) *[Mt. 340]* Desaprueba lo que en relación a dicha inclinación tenían.

[19] Por último, concluye epilogando.

LIBRO II, Lección 17

(*Bk.* 1273b27 - 1274b28)

Quiénes, cuáles, y acerca de qué fueron (segundo de II,1,3)
Diferencia entre los regímenes y las leyes

(*Pol.* II,17,1)[1] Entre los que han tratado las formas de gobierno, algunos no participaron en ninguna clase de actividad política, sino que vivieron siempre como particulares[2], y de casi todos ellos se ha dicho ya lo que puede haber digno de mención; otros *que desempeñaron vida política* han sido legisladores y han administrado personalmente, bien sus propias ciudades, bien alguna ciudad extranjera[3]; y entre ellos unos fueron únicamente autores de leyes *sin que diseñaran algún régimen* y otros, además, de constituciones *que son la ordenación del régimen de la ciudad*, como Licurgo *que instituyó el régimen lacedemónico*, y Solón, *quien instituyó el ateniense*, quienes establecieron a la vez leyes y constituciones.

Deriva más a la aristocracia
Diferencia de lo establecido por los regímenes
Qué instituyó Solón

(*Pol.* II,17,2)[4] De la de Lacedemonia ya se ha hablado; en cuanto a Solón, algunos opinan que fue buen legislador, que abolió la oligarquía *que era muy destemplada e inmoderada en Atenas*, por ser demasiado exclusivista, puso término a la esclavitud del pueblo *por el in-*

---

[1] (*mb* 216; *Bk* 1273b27-34) *[Mt. 341]* Después que el Filósofo ha proseguido sobre los diversos regímenes, aquí lo hace sobre quienes instituyeron los regímenes y las leyes. (a) Y en relación a esto hace tres cosas. Primero, determina la diferencia de ellos entre sí. Y segundo, sobre aquellos que instituyeron los regímenes (*Pol.* II,17,2). En tercero, determina sobre aquellos que fueron legisladores (*Pol.* II,17,5). (b) Establece dos diferencias de quienes trataron sobre los regímenes o leyes, de las cuales la primera es en cuanto a la diversidad de vida.

[2] Porque no fueron gobernadores de ciudad alguna, tal como Platón, Faleas e Hipódamo, sobre los cuales arriba se ha hablado, y si algo fue digno en relación a ellos debe decirse.

[3] La segunda diferencia es en relación a las cosas que enseñaron.

[4] (*mb* 217; *Bk* 1273b35-1274a3) *[Mt. 342]* Prosigue sobre quienes instituyeron los regímenes. Y porque sobre el régimen lacedemonio que Licurgo estableció arriba se ha hablado, resta hacerlo sobre el régimen de los atenienses, que instituyó Solón. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero, muestra lo que Solón estableció. Y segundo, de qué manera por quiénes era reprendido (*Pol.* II,17,3). En tercero, lo disculpa (*Pol.* II,17,4).

moderado régimen de los ricos y estableció la antigua democracia *en su patria*, mezclando hábilmente los elementos de la constitución *dando alguna parte de ella al pueblo*, pues el Consejo del Areópago *de la ciudad, esto es, en el barrio de Marte, que era un lugar solemne en Atenas* era oligárquico *porque los consejeros de la ciudad procedían de los ricos y de los poderosos*, el carácter electivo de las magistraturas, aristocrático, y los tribunales, *esto es, el poder judicial instituido por los populares*, democráticos. Parece, sin embargo, que Solón no abolió las instituciones que antes existían, el Consejo y las magistraturas electivas *que era de los mejores*, sino que implantó la democracia al hacer que todos *de cualquiera de los ciudadanos* participasen en los tribunales, *es decir, los jueces*.

Por quiénes era reprendido

(*Pol.* II,17,3)[5] Por esto le reprochan algunos haber anulado el otro elemento, es decir, el otro régimen al dar el poder supremo a los tribunales, que se nombrar por sorteo *porque eran elegidos algunos del pueblo por suerte para este oficio*. Y en efecto, una vez que éstos lograron fuerza[6], halagaron al pueblo como a un tirano y transformaron la constitución en la democracia actual *que había entre los atenienses primero*. Efialtes y Pericles, *quienes fueron legisladores populares*, restringieron la autoridad del Consejo que desde la antigüedad era del Areópago, *el cual estaba formado por cada uno por los rectores del pueblo, acrecentó la potestad del mismo*, Pericles instituyó la retribución de los tribunales, y así cada demagogo avanzó de un modo creciente hacia la democracia actual.

Disculpa

(*Pol.* II,17,4)[7] Es evidente, sin embargo, que esto no ocurrió en virtud del propósito de Solón, sino más bien por una coincidencia[8] -pues

---

[5] (*mb* 218; *Bk* 1274a3-11) *[Mt. 343]* Muestra de qué manera Solón era reprendido por algunos.

[6] Debido a que hubo disuelto el primer régimen, porque al invalidar este oficio en la ciudad los magistrados allí instituidos a partir del pueblo, cambiaron todo el régimen civil en democracia, la cual tiránicamente oprimía a los gobernantes.

[7] (*mb* 219; *Bk* 1274a11-21) *[Mt. 344]* Disculpa a Solón.

[8] En efecto, habiendo invadido el rey de los medos a los atenienses, ellos pensaron que no podrían sostener sus fines ni la defensa de la ciudad colocando a los niños, mujeres y cosas que poseían en otras ciudades de Grecia, y abandonada la ciudad, transladaron la guerra desde la tierra hacia el mar. Y de esta manera, habiéndose congregado el pueblo en el tiempo de los medos

el pueblo, al convertirse en causa del poderío naval en las guerras médicas, adquirió conciencia de su importancia y siguió a malos guías *quienes guiaron el deseo del pueblo, en lugar de guías virtuosos* a pesar de la oposición política de las clases superiores *lo cual Solón no intentaba*-, y si bien parece que Solón concedió al pueblo la facultad, absolutamente necesaria, de elegir a los magistrados y pedirles cuentas *para que corrigieran sus errores, este poder del pueblo es necesario* -pues sin ella el pueblo, aun siendo soberano, resultaría esclavo y hostil[9]-, proveyó todas las magistraturas con ciudadanos distinguidos, *esto es, nobles* y ricos *y en un segundo lugar instituyó por censo a los* penôacosiodimnos, *es decir, quienes tuviesen en bienes quinientos medimnos* y zeugitas *y otras tantas yugadas**, y de la tercera clase *que eran los príncipes*, llamada de los caballeros; la cuarta clase era la de los jornaleros *que constituían la parte ínfima del pueblo* la cual no participaba de ninguna magistratura[10].

Se retoma sobre los que fueron legisladores y qué instituyeron
Los legisladores de Italia

(*Pol.* II,17,5)[11] Fueron legisladores *uno de nombre* Zeleuco *que impuso leyes* entre los locrios occidentales *quienes vivían en cierta ciudad de Calabria, la cual está al occidente de Grecia*, y Carondas de Catania, que dio leyes a sus propios conciudadanos y a las demás ciudades calcídicas de Italia y Sicilia. *Y debido a que estos fueron eruditos en legislación* algunos tratan de inferir *en aquellas tierras* que Onomácrito, que fue el primer experto en legislación, la practicó en Creta, aunque era locrio y vivía allí ejerciendo el arte adivinatorio

---

a causa de su dominio naval, se concibió astutamente que usurpasen para sí el poder.

[9] Si los gobernantes se establecieran sin su voluntad, y no se pudiese enmendar los males que realizaran éstos, no pudiendo sobrellevar la servidumbre, se harían adversarios de los gobernantes.

* Medida agraria representada por un rectángulo de 28,800 pies cuadrados (N. T.).

[10] Y así es evidente, que en las magistraturas, la mayor parte se da a los mayores más que al pueblo. Por lo que no fue intención de él instituir un estado popular, sino que fue conseguido además de su intención.

[11] (*mb* 220; *Bk* 1274a22-31) *[Mt. 345]* Determina sobre los que instituyeron las leyes. Y primero muestra quiénes fueron, y qué leyes impusieron. Segundo, qué leyes eliminaron (*Pol.* II,17,7). Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, trata sobre algunos legisladores en Italia, a la que algunos llamaban la Magna Grecia. Y segundo, sobre algunos legisladores de Grecia (*Pol.* II,17,6).

pues fué ejercitado en cuanto a la legislación en Creta, y después fué prefecto del pueblo y rigiéndolo artificialmente; que Tales fue compañero suyo *cuyos auditores se dice que fueron* Licurgo *de los lacedemonios* y Zeleuco *de los locrios*, discípulos de Tales, y Carondas, *cartaginés* discípulo a su vez de Zeleuco. Pero estas afirmaciones tienen poco en cuenta la cronología *en lo que no convenía esta narración*.

Los legisladores de Grecia

(*Pol.* II,17,6)[12] Filolao de Corinto fue también legislador de los tebanos[13]. Filolao era de la familia de los Baquiadas, *esto es, de aquellos que establecían su origen en Baco* y, enamorado de Diocles el vencedor de los Juegos Olímpicos, cuando éste abandonó la ciudad *expulsado a la fuerza debido a alguna injuria*, horrorizado del amor de su madre Alcione *que lo nutriera*, marchó a Tebas, y allí vivieron ambos hasta su muerte. Todavía hoy se enseñan sus sepulcros *que se miran entre sí*, los cuales pueden verse el uno desde el otro, pero *de tal manera fueron dispuestos que pueden verse* sólo uno de ellos desde el territorio corintio, y el otro no, y cuentan que ellos mismos dispusieron así su sepultura: Diocles, por aversión a aquella pasión, no quiso que Corinto se viera desde su túmulo, y Filolao quiso que se viera *pues nada había sufrido por ellos*. Esta es la causa por la que residieron en Tebas, y Filolao dio leyes a los tebanos sobre diversas cuestiones.

Qué leyes eliminaron

(*Pol.* II,17,7)[14] Entre ellas *pero especialmente* sobre la natalidad[15], que algunos *tebanos a estas leyes de Filolao* llaman leyes relativas a la adopción. Estas disposiciones *acerca de la procreación de los hijos* son peculiares de Filolao, y las estableció para conservar el número de lotes[16]. Carondas no tiene nada de peculiar, excepto los procesos por falso testimonio -pues fue el primero en perseguirlo-, pero *más gozó a causa de que* en la precisión de las leyes, *esto es, aquellas cosas nece-*

[12] (*mb* 221; *Bk* 1274a31-b3) *[Mt. 346]* Describe los legisladores de Grecia.
[13] Y asigna la causa por la cual de Corinto se transladó a Tebas.
[14] (*mb* 222; *Bk* 1274b3-28) *[Mt. 347]* Muestra qué instituyó cada legislador como propio.
[15] De manera que no continuaran con la acción de generar después de que tuviesen cierto número de hijos.
[16] Esto es, que no convenga que una parte de la posesión de un hombre sea dividida en muchas, sino que tantos niños sean generados que siempre se conserve el mismo número de ciudadanos.

sarías en éstas aventaja aun a los legisladores modernos. Es propia de Faleas la igualación de las haciendas; de Platón *quien instituyó cuatro cosas propias en sus leyes, de las cuales la primera es* la comunidad de mujeres, hijos y bienes *y lo segundo*, las comidas comunes de las mujeres *así como en otras ciudades se llevaban a cabo comidas de hombres, y lo tercero es* la ley sobre la bebida según la cual los sobrios deben presidir los banquetes; asimismo *lo cuarto es que*, mediante el ejercicio, lleguen a ser ambidiestros, ya que no debe ser una mano útil y la otra inútil *para pelear*. Dracón hizo leyes, pero adaptándolas a la constitución existente; *pero sus leyes* nada tienen de particular ni digno de memoria, salvo su dureza por la magnitud del castigo. Pitaco fue también autor de leyes, pero no de constitución. Es una ley propia de él que los embriagados, si delinquen en algo, sufran un castigo mayor que los sobrios; como son más los que cometen actos de violencia embriagados que sobrios, *por lo que convino más a la utilidad, de modo que se cohibiesen las injurias de los ebrios*, no tuvo en cuenta la mayor indulgencia que se debe tener con los embriagados, *quienes no son dueños de sí*, sino la conveniencia. Androdamas de *la ciudad de* Regio dio leyes a los calcidios de Tracia, entre ellas acerca del *castigo por* asesinato y de las *sucesiones* herederas, pero no se puede mencionar nada peculiar de él[17]. Demos así por terminado nuestro estudio sobre las formas *óptimas* de gobierno, *como, por ejemplo, el de los lacedemonios, cretenses y cartagineses, y acerca de los regímenes* vigentes o ideados por algunos *y de esta manera concluye el libro II de la Política.*

[17] Por último, concluye epilogando.

LIBRO III, Lección 1

(*Bk.* 1274b32 - 1275b34)

Se comienza a estudiar sobre estas cosas (segundo de II,1,1)
Según opinión propia
Diversidad de los regímenes
Lo que pertenece al régimen en común
Qué es necesario considerar sobre la ciudad

[C. 1] (*Pol.* III,1,1)[1] *[Mt. 349]* El que estudia los regímenes políticos *según su propia definición (rationem)*, qué es cada uno y cuáles son sus atributos, *es decir, si son buenos o malos, justos o injustos*, debe tratar de ver en primer término qué es la ciudad[2]. Pues actualmente las opiniones están divididas, y unos hablan de que la ciudad ha llevado a cabo tal acción, mientras que otros dicen que no ha sido la ciudad, sino la oligarquía o el tirano[3]. Por otra parte, toda la actividad del político y del legislador gira, como vemos, en torno a la ciudad; y la constitución es cierta ordenación de los habitantes de la ciudad.

División de los regímenes
Es necesario considerar qué es un ciudadano

---

[1] (*mb* 223; *Bk* 1274b32-38) *[Mt. 348]* Después que el Filósofo investigó en el libro II sobre los regímenes según la enseñanza de otros, aquí prosigue sobre ellos según su propia opinión. Y se divide en dos partes. (a) En la primera. manifiesta la diversidad de los regímenes. En la segunda, enseña de qué manera el régimen óptimo debe ser instituído, al principio del libro VII (*Pol.* VII,7,18). (b) Y la primera parte se divide en dos: en la primera distingue los regímenes. En la segunda estudia cada uno de ellos en singular, en el libro IV (*Pol.* IV,1,1). (c) Y la primera parte se divide en dos: en la primera, estudia aquello que pertenece al régimen en común. En la segunda, divide los regímenes (*Pol.* III,5,1). (d) La primera parte se divide en dos. En la primera dice acerca de qué es lo tratado. En la segunda prosigue lo propuesto (*Pol.* III,1,3). (e) Y acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, muestra que para tratar acerca de los regímenes es necesario considerar sobre la ciudad. Y en segundo lugar muestra que para tratar acerca de la ciudad es necesario considerar qué sea un ciudadano (*Pol.* III,1,2).

[2] Y prueba esto por dos razones: de las cuales la primera es que acerca de esto puede haber duda. Pues algunos dudan, en relación a algunas acciones (*negotia*), si sean hechos por la ciudad, por ejemplo cuando son realizados por un tirano, o por los ricos de la ciudad.

[3] Y así parece regresarse a la duda en relación a si sólo los ricos que gobiernan sean la ciudad. Y porque hay duda, conviene que se estudie. Y da la segunda razón.

(*Pol.* III,1,2)[4] Puesto que la ciudad *como un cierto todo* consta de *los ciudadanos, como* los elementos que la componen, como cualquier otro todo compuesto de muchas partes, *no siendo la ciudad otra cosa que cierta congregación de ciudadanos, para conocer la ciudad* es evidente que primero se debe estudiar el ciudadano. La ciudad es, en efecto, cierta multitud de ciudadanos, de manera que hemos de considerar a quién se debe llamar ciudadano y qué es el ciudadano[5]. Pues también el ciudadano es frecuentemente objeto de discusión, y no están todos de acuerdo en llamar ciudadano a la misma persona. El que es ciudadano en una democracia, *según la cual el pueblo gobierna*, a menudo no lo es en una oligarquía, *según la cual gobiernan los ricos*[6].

Qué es un ciudadano

Primero, según la virtud según un cierto aspecto (secundum quid)

(*Pol.* III,1,3)[7] *[Mt. 352]* Dejemos de lado a los que obtienen ese título de un modo excepcional[8], como los que adquieren la ciudadanía. El ciudadano no lo es por habitar en un sitio estudiado -pues también los metecos y los esclavos participan de la misma residencia- *y, sin embargo, no son ciudadanos simpliciter*[9], ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o

---

[4] (*mb* 224; *Bk* 1274b38-1275a5) *[Mt. 350]* Muestra que es necesario estudiar sobre el ciudadano por dos razones: de las cuales la primera es que en todas aquellas cosas que están compuestas de muchas partes es necesario considerar primero las partes.

[5] Y da la segunda razón.

[6] Porque frecuentemente ocurre que el pueblo no tiene ahí parte alguna. Por lo cual es claro que la controversia es sobre el ciudadano, quién sea ciudadano y a cuál conviene llamar ciudadano.

[7] (*mb* 225; *Bk* 1275a5-22) *[Mt. 351]* Prosigue su intento. Y se divide en dos partes. En la primera muestra qué sea un ciudadano. En la segunda muestra cuál sea la virtud que hace bueno a un ciudadano (*Pol.* III,3,1). Acerca de lo primero hace dos cosas. Primero, estudia qué sea un ciudadano. Y segundo, disuelve en relación a esto algunas dudas (*Pol.* III,2,1). En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, muestra qué sea un ciudadano según la virtud. Y en segundo lugar, excluye cierto estudio falso (*Pol.* III,2,7). En relación a lo primero hace dos cosas. Primero, establece ciertos modos según los cuales algunos son ciudadanos en un cierto aspecto (*secundum quid*) y no absolutamente (*simpliciter*). Y en segundo lugar, muestra qué sea un ciudadano en sí mismo considerado (*Pol.* III,1,4).

[8] Esto es, según la metáfora o la semejanza, porque éstos no son verdaderos ciudadanos. Y primero hay un cierto modo según la habitación.

[9] El segundo modo es que algunos puedan decirse ciudadanos porque se someten a la jurisdicción de la ciudad.

entablarlo, pues este derecho lo tienen también los que participan de él en virtud de un tratado *y, sin embargo, no son ciudadanos de una sola ciudad*; en efecto, éstos lo tienen, pero en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente *como ciudadanos*, sino que *si quieren entablar un juicio* tienen que nombrar un patrono, *esto es, un vigilante del derecho que debe obedecerse*, de suerte que participan imperfectamente de la comunidad *y así, según esto, no son absolutamente ciudadanos, sino que pueden decirse parcialmente ciudadanos*[10]. De tales personas, como de los niños que por su edad aún no han sido inscritos *en el número de los ciudadanos*, o de los *ciudadanos* ancianos que han dejado ya de serlo *no pudiendo seguir más con las obras de los ciudadanos*, se podrá decir que son ciudadanos en cierto modo, pero no en un sentido demasiado absoluto, sino añadiendo alguna determinación como «imperfectos» o «excedentes por la edad», o cualquiera otra semejante[11] -lo mismo da una que otra: está claro lo que queremos decir-[12]. Buscamos, pues, al ciudadano a secas y que no necesita la corrección de ningún apelativo de esa clase[13]; problema que también existe y hay que resolver a propósito de los privados de sus derechos de ciudadanía y de los desterrados *porque tales son los parcialmente ciudadanos y no absolutamente*.

Quién es ciudadano en sí mismo (simpliciter)

(*Pol.* III,1,4)[14] El ciudadano sin más *simpliciter* por nada se define mejor que por participar en la administración de justicia y en el gobierno[15]. De las magistraturas *hay dos géneros*, unas tienen el tiempo limitado, de modo que *entre los ciudadanos* la misma persona no

[10] Da el tercer modo.

[11] Pues los niños son tanto como imperfectos. Y los ancianos, avanzados más allá de la edad que requiere la condición de los ciudadanos. O si también se opone alguna otra cosa de tal tipo, en nada difiere.

[12] Preguntamos, ciertamente, ahora, qué sea en sí mismo un ciudadano sin adición alguna, que sea necesaria para ordenar o exponer el nombre de ciudadano.

[13] Hay también un cuarto modo, en el cual es lo mismo la duda y la solución.

[14] (*mb* 226; *Bk* 1275a22-34) *[Mt. 353]* Muestra quién es ciudadano en sí mismo. Y para esto hace tres cosas. Primero, establece cierto estudio sobre el ciudadano. Y segundo, muestra que aquel estudio no es común en cualquier régimen (*Pol.* III,1,5). Y tercero, muestra de qué manera puede corregirse para que sea común (*Pol.* III,1,6).

[15] De manera que pueda juzgar sobre algo gracias al poder, y así pueda tener alguna potestad en los negocios de la ciudad.

puede desempeñarlas dos veces, o sólo con estudiados intervalos[16], y otras se ejercen por un tiempo ilimitado *de manera que en cualquier momento puede el hombre ejercer aquella tarea*, como las de juez *que tiene la potestad de juzgar sobre algunos casos* y miembro de la asamblea, *quien tiene poder de expresar su sentencia en la asamblea de la ciudad*. Podría alegarse que ésos no son gobernantes ni participan con ello del poder, pero es ridículo considerar privados de poder a los que ejercen el mando supremo. Pero no demos importancia a esto, pues se trata de un nombre, ya que no existe denominación para lo que es común al juez y al miembro de la asamblea y no sabemos cómo debemos llamar a ambos. Digamos, para distinguir, magistratura indefinida. Damos por sentado, pues, que los que participan de ella son ciudadanos. La definición de ciudadano *simpliciter* que mejor se adapta a todos los llamados así viene a ser ésta.

Esto no se da en cualquier régimen

(*Pol.* III,1,5)[17] No debemos olvidar que las realidades cuyos supuestos difieren específicamente, y uno de ellos es *naturalmente* primero, otro segundo, y otro tercero, o no tienen absolutamente nada común en cuanto tales, o escasamente *así como en lo equívoco; o apenas y obscuramente hay algo común, esto es, según algo pequeño*. Y vemos que las formas de gobierno, *como abajo se dice*, difieren específicamente entre sí, y que unas son inferiores y otras superiores *porque aquellas que son ordenadas según la recta razón son superiores a las otras*, pues las defectuosas *y que transgreden el recto orden del régimen* y pervertidas serán necesaria *y naturalmente* inferiores a las perfectas[18] -más adelante se pondrá en claro cómo entendemos esta perversión *del recto orden*-. Por consiguiente, también el ciudadano *en cuanto su definición* tendrá que ser distinto en cada régimen. Por eso el que hemos definido es sobre todo el de una democracia *en la cual cualquiera del pueblo tiene potestad de juzgar sobre alguna cosa y de proclamar veredictos*; en los demás regímenes es posible *que cualquier ciudadano tenga esta potestad*, pero no necesariamente. En algunos no tiene función el pueblo, ni existe normalmente una asamblea, sino la que se convoca expresamente, y los procesos se reparten

[16] Por ejemplo, que ejerza alguna tarea por año, y después no pueda ser puesto en el mismo oficio sino hasta tres o cuatro años.

[17] (*mb* 227; *Bk* 1275a34-b12) *[Mt. 354]* Muestra que esta determinación de ciudadano no es común en todos los regímenes.

[18] Así como en cualquier género lo perfecto es naturalmente superior a lo corrupto.

entre los distintos magistrados; así, en Lacedemonia los éforos juzgan los relativos a contratos *y otros daban otras sentencias, y diversos diversas cosas*, los gerontes los de asesinato, y análogamente otros magistrados los demás procesos. Lo mismo ocurre en Cartago: algunas magistraturas juzgan de todos los procesos[19].

Cómo puede ser común a cualquier régimen

(*Pol.* III,1,6)[20] Pero nuestra definición del ciudadano puede corregirse *y puede dirigirse a que sea común*; en efecto, en los otros regímenes, no hay una magistratura indefinida para las funciones de miembro de la asamblea y juez, sino que corresponden a una magistratura estudiada, pues a todos estos magistrados o a algunos de ellos se concede la facultad de deliberar y juzgar sobre todas las cuestiones o sobre algunas. Con esto resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano *no a aquel que participa en el juicio y en la asamblea, sino* al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad[21], y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía, *pues la ciudad es una comunidad suficiente per se, como en el primer libro ha sido dicho.*

Se excluye cierta determinación falsa

[C. 2] (*Pol.* III,1,7)[22] Prácticamente, sin embargo, suele definirse el ciudadano *según una costumbre* como aquel cuyos padres son ciudadanos ambos, y no solamente uno *solo, es decir*, el padre o la madre; algunos retrotraen más esta exigencia, *por ejemplo, que se retroceda en su generación* a dos, tres o más antepasados *ciudadanos, hasta el segundo grado. Y si de esta manera se determina al ciudadano civilmente* cuando se da esta definición *según la costumbre*, sencilla y breve, se preguntan algunos cómo será ciudadano ese tercer o cuarto antepasado[23]. Gorgias de Leontinos *quien afirmó algunas palabras*

---

[19] Y así, los ciudadanos populares no participan en el juicio, por lo que dicha determinación de ciudadano no conviene en tales regímenes.

[20] (*mb* 228; *Bk* 1275b12-21) *[Mt. 355]* Corrige dicha definición de ciudadano.

[21] Aquellos que no pueden llegar a tales tareas en nada parecen participan del régimen, por lo que no parecen ser ciudadanos. Por último, de esto concluye lo siguiente.

[22] (*mb* 229; *Bk* 1275b21-34) *[Mt. 356]* Excluye cierta determinación de ciudadano por la cual algunos definen al ciudadano.

[23] Pues según dicha determinación no podría decirse que hubiese sido ciudadano si también su generación no se reduce al tercer o cuarto ciudadano antepasado; y de esta manera se procedería al infinito, pero esto es inconveniente

sabias en relación a dichas determinaciones afirmó, quizá por estar en un apuro y también con ironía, dijo que así como son morteros los objetos hechos por los fabricantes de morteros, son también lariseos los hechos por sus fabricantes, pues hay algunos que son hacedores de lariseos[24]. La cosa, sin embargo, es sencilla *y esto es dicho en sí mismo y sin definición*: si participaban de la ciudadanía según la definición que hemos dado, eran ciudadanos, ya que tampoco puede aplicarse la definición de «hijo de ciudadano y ciudadana» *si no son engendrados de ciudadanos* a los primeros habitantes o fundadores de una ciudad[25].

---

porque el régimen no procede al infinito: por lo cual es claro que se llega a ciudadanos quienes no han nacido de ciudadanos.

[24] Es decir, generados por algunos ciudadanos lariseos, que son los trabajadores de los ciudadanos lariseos.

[25] Acerca de los cuales consta que no fueron nacidos de ciudadanos de aquella ciudad: por lo que se seguiría que no fueron ciudadanos; y por consiguiente, tampoco aquellos que se derivan de ellos, lo cual es inconveniente.

LIBRO III, Lección 2

(*Bk.* 1275b34 - 1276b15)

Se disuelven algunas dudas

Cuatro dudas

Se resuelve la primera

(*Pol.* III,2,1)[1] La cosa es más difícil cuando se trata de los que participaron de la ciudadanía a causa de una revolución, como los que hizo ciudadanos en Atenas *un sabio de nombre* Clístenes después de la expulsión de los tiranos; introdujo en las tribus, en efecto, muchos extranjeros y esclavos metecos *de manera que multiplicado el pueblo, los ricos no podían oprimirlo tiránicamente*. Pero lo que se discute en este caso no es quién es ciudadano *porque debido a que fueron hechos ciudadanos, son ciudadanos*, sino si lo es con justicia o sin ella[2].

Se resuelve la segunda

(*Pol.* III,2,2)[3] También podría uno preguntarse si en el caso de que alguien sea ciudadano injustamente, no dejará también por eso de ser ciudadano, puesto que injusto equivale a falso *pues es claro que el ciudadano falso no es ciudadano*[4]. Pero puesto que vemos que algunos gobiernan injustamente y decimos que gobiernan, aunque no con justicia, y hemos definido al ciudadano por cierto ejercicio de poder -pues, como hemos dicho, el que participa de tal poder es ciudadano-, es evidente que debemos llamarlos ciudadanos *a aquellos que son injustamente ciudadanos*.

Se propone la tercera

[C. 3] (*Pol.* III,2,3)[5] La cuestión de si esa denominación es justa o injusta está relacionada con la mencionada antes *que al principio de este libro III fue propuesta. En los cambios de régimen* algunos, en efecto, se preguntan si un acto determinado es o no un acto de la ciu-

---

[1] (*mb* 230; *Bk* 1275b34-39) *[Mt. 357]* Después que el Filósofo determinó qué sea un ciudadano en sí mismo (*simpliciter*), aquí manifiesta algunas dudas en cuanto a las cosas dichas, y las determina. Y establece cuatro dudas que se siguen entre sí. Y la primera duda es sobre aquellas cosas que realizadas por el cambio de régimen son asumidas para la relación del mismo.

[2] Y esto parece sostener el Filósofo, que sean ciudadanos los que fueron instituídos por quien cambia el régimen.

[3] (*mb* 230-1; *Bk* 1275b39-1276a6) *[Mt. 358]* Resuelve la segunda duda.

[4] Y para esto resuelve lo siguiente.

[5] (*mb* 230-2; *Bk* 1275a6-16) *[Mt. 359]* Propone la tercera duda.

dad; por ejemplo, cuando *el régimen de la ciudad que es* una oligarquía o una tiranía se convierte en democracia. Entonces hay quienes *al tomar el poder del régimen* incluso se niegan a cumplir los contratos *que fueron hechos o por el tirano o por los ricos que primero gobernaban* y otras muchas obligaciones semejantes, so pretexto de que no fue la ciudad, sino el tirano *o los ricos de la ciudad*, quien las contrajo, y de que algunos regímenes, *es decir, aquellos que presidían* existen por la fuerza y no por ser convenientes para la comunidad *sino para su propia comodidad*[6]. Y *si la ciudad permanece la misma, realizado el cambio de régimen* si existen también democracias que están en el mismo caso, los actos de tal régimen serán actos de la ciudad en la misma medida en que lo son los de la oligarquía y la tiranía.

Cuarta

Primero, en general

(*Pol.* III,2,4)[7] Esta cuestión parece conexa con el problema[8] de cuándo se ha de decir que la ciudad es la misma o que ha dejado de ser la misma para ser otra.

Se divide esta duda en dos partes

(*Pol.* III,2,5)[9] El modo trivial de resolver el problema es apelar a los habitantes y al lugar, pues el lugar y los habitantes pueden estar separados *cuando por ejemplo todos los ciudadanos son expulsados de la ciudad* y habitar unos en un lugar y otros en otro[10]. Esta dificultad, sin embargo, no es grave, pues el que la palabra ciudad tenga varios sentidos facilita la solución[11].

Permanece otra duda

---

[6] Resuelve la duda.

[7] (*mb* 230-3; *Bk* 1275a17-19) *[Mt. 360]* Propone la cuarta duda. Y primero establece esta duda en general.

[8] Que es la tercera duda.

[9] (*mb* 230-4; *Bk* 1275a19-249) Y en segundo lugar, divide dicha duda en dos partes: y dice que de este modo la pregunta aparece en la misma superficie, lo cual es acerca de dos cosas: es decir, acerca del lugar de la ciudad, y acerca de los hombres que habitan la ciudad.

[10] Puede igualmente haber duda, si se le sobreañade otros habitantes, si es la misma ciudad o no.

[11] Pues ciudad se dice de muchas maneras. De un primer modo el mismo lugar de la ciudad, y así la ciudad es la misma; de otro modo la población (*populus*) de la ciudad, y así la ciudad no es la misma.

(*Pol.* III,2,6)[12] Igualmente podemos preguntarnos cuándo, habitando la población el mismo lugar, se ha de juzgar que la ciudad es una *y cuándo no.*

Se excluye una razón de unidad

(*Pol.* III,2,7)[13] No lo será, ciertamente, *es decir, que los hombres que habitan la ciudad conserven la identidad de ella* por las murallas, ya que se podría rodear el Peloponeso con una sola muralla *y, sin embargo, no sería la misma ciudad.* Tal es quizá el caso de Babilonia *o de cualquier otra ciudad grande* y toda agrupación cuyo ámbito es más bien el de un pueblo que el de una ciudad; de Babilonia se dice que al tercer día de haber sido tomada, no se había enterado una parte de la población *a causa de la amplitud de los muros. [Mt. 362]* La consideración de esta dificultad, *es decir, si convenga que de este modo sea una gran ciudad* será, sin embargo, más oportuna en otra ocasión, *es decir, en el libro VII.* El político no debe olvidar la cuestión del tamaño de la ciudad y de si conviene que esté constituida por un solo pueblo o por más[14].

Otra razón de unidad

(*Pol.* III,2,8)[15] Y en el caso de que unos mismos habitantes residan en el mismo lugar, ¿debe decirse que la ciudad es la misma mientras sea la misma raza de los que la habitan, aunque se renueven continuamente por las muertes y los nacimientos, así como solemos decir que los ríos y las fuentes son los mismos aunque su corriente nazca y pase continuamente? ¿O, por el contrario, debe decirse que los hombres son los mismos por esa razón *por más que unos se corrompan y otros se generen*, pero que la ciudad es otra *mientras permanezca el mismo género de hombres*?

---

[12] (*mb* 230-5; *Bk* 1275a24-26) *[Mt. 361]* Pero entonces, permanece otra duda, la cual trata a continuación.

[13] (*mb* 230-6; *Bk* 1275a26-34) Y primero excluye una razón de unidad.

[14] Pues la magnitud de la ciudad debe ser tanta como baste también la fertilidad de la región, y para que se pueda repeler a los enemigos insanos. Debe constar más bien de un solo grupo, porque un solo grupo, de un solo modo de ser y de una sola costumbre es la que concilia la amistad a causa de la semejanza entre los ciudadanos: por lo que las ciudades que han sido constituidas a partir de diversos pueblos, fueron destruidas a causa de las disensiones que tuvieron por la diversidad de costumbres, porque una parte se ganaba enemigos a causa del odio de la otra parte.

[15] (*mb* 231; *Bk* 1275a34-1276b1) *[Mt. 363]* Investiga sobre otra razón de unidad.

Se resuelve la duda

(*Pol.* III,2,9)[16] Pues si la ciudad es una cierta comunidad, y es una comunidad de ciudadanos en un régimen si se altera específicamente y se hace diferente, el régimen político, parecerá forzoso que la ciudad deje también de ser la misma, de igual modo que decimos de un coro que es uno cuando es cómico, *esto es, que dice canciones cómicas sobre los hechos de las personas ínfimas* y que es otro cuando es trágico, *es decir, que dice canciones trágicas sobre las gestas de los gobernantes*, aunque con frecuencia esté constituido por las mismas personas. Igualmente, de cualquier otra comunidad y composición decimos que es distinta cuando es distinta la forma de su composición; por ejemplo, decimos que es distinta la armonía de los mismos sonidos cuando es doria, *es decir, de séptimo u octavo tono* y cuando es frigia, *es decir, de tres o cuatro*. Si esto es así, es evidente que al decir de una ciudad que es la misma se ha de tener sobre todo en cuenta el régimen[17] y puede dársele el mismo nombre u otro, tanto si los que la habitan son los mismos como si son otros hombres completamente distintos *pero si es el mismo nombre será dicho equívocamente*. En cuanto a si *debido a que no permanece la misma ciudad realizado un cambio de régimen, sea justo que* las obligaciones contraídas deben o no cumplirse cuando la ciudad cambia de régimen, esto es otra cuestión *que en adelante se determinará*.

---

[16] (*mb* 232; *Bk* 1276b1-15) *[Mt. 364]* Resuelve esta duda y muestra la verdadera razón de unidad de la ciudad. Y dice que a causa de dicha sucesión de hombres de un género, puede igualmente decirse que es la misma multitud de hombres, pero que no puede decirse la misma ciudad si se cambia el orden del régimen. Siendo de la naturaleza de la ciudad la relación de los ciudadanos, llamada régimen, es manifiesto que modificado el régimen no permanece la misma ciudad.

[17] De manera que, cambiado el régimen, aunque permanezca el mismo lugar y los mismos hombres, no es la misma ciudad, aunque materialmente sea la misma.

LIBRO III, Lección 3

(*Bk.* 1276b16 - 1727b32)

Cuál es la virtud del buen ciudadano
Es diferente a la del hombre bueno

(*Pol.* III,3,1)[1] Debemos considerar a continuación si ser hombre bueno y ciudadano cabal consiste en la misma excelencia o no *pues virtud es lo que hace bueno al que la posee*. Pero si esto debe investigarse, hay que comprender primero mediante un bosquejo la *virtud* del ciudadano *bajo alguna figura o semejanza.*

No es la misma virtud para ambos
Por tres razones
Primera

(*Pol.* III,3,2)[2] Así como el marino es un miembro de una comunidad, lo decimos también del ciudadano. Pues bien, aunque los marinos tienen distintas funciones *diferentes en potencia, es decir, en arte y oficio* -uno es remero, *pues mueve la nave con los remos*; otro piloto, *quien dirige el movimiento de la nave con el timón*; otro vigía, *es decir, custodio de la proa, que es la parte anterior de la nave*, y otros tienen otras denominaciones semejantes-, es evidente que la noción más exacta de cada uno será propia de su facultad, pero al mismo tiempo cierta noción común convendrá a todos[3]. La seguridad de la

---

[1] (*mb* 233; *Bk* 1276b16-20) *[Mt. 365]* Después que el Filósofo muestra qué sea un ciudadano y resuelve algunas dudas, aquí se pregunta sobre la virtud del ciudadano, según la cual se determina. Y se divide en dos partes. En la primera, muestra que no es en sí misma idéntica la virtud del ciudadano y la virtud del hombre bueno. En la segunda parte, resuelve en cuanto a esto ciertas dudas (*Pol.* III,3,236). En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, muestra que no es idéntica en sí misma la virtud del hombre prudente (*studiosi*), y del hombre bueno. En la segunda muestra que la del hombre bueno es la misma virtud que la de algún ciudadano (*Pol.* III,3,234). En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, dice acerca de qué es lo intentado: porque después de lo que ha sido dicho debe considerarse si debemos establecer la misma virtud del hombre bueno o no.

[2] (*mb* 233-1; *Bk* 1276b20-37) *[Mt. 366]* En segundo lugar, muestra que no es la misma la virtud del ciudadano y del hombre bueno, por tres razones. En la primera de las cuales primero trata la similitud para sostener cuál sea la virtud del buen ciudadano.

[3] A la propia virtud de cada uno pertenece que posea diligente razón y cuidado sobre el oficio propio, así como el piloto sobre el pilotaje, y así respecto a los demás. Y la virtud es común cuando conviene a todos; pues el trabajo

navegación es obra de todos ellos, pues cada uno de los marinos la desea. Análogamente, los ciudadanos, aunque sean desiguales *al tener oficios desemejantes, y estados diferentes por los cuales ejercen acciones propias en la ciudad*, tienen una obra común que es la seguridad de la comunidad, y la comunidad es el régimen; por tanto, la virtud del ciudadano ha de referirse necesariamente al régimen *de manera que sea buen ciudadano quien trabaja bien para la conservación del régimen*. Ahora bien, puesto que hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano[4]; en cambio, del hombre bueno decimos que lo es por una virtud perfecta única, *es decir, según la prudencia, de la cual todas las virtudes morales dependen*. Es claro, pues, que un ciudadano que sea bueno puede no poseer la virtud por la cual es bueno el hombre *y esto en los regímenes que existen además del régimen óptimo*.

Segunda

(*Pol.* III,3,3)[5] Este problema puede abordarse también de otro modo discutiéndolo desde el punto de vista del régimen mejor, *a saber, que no sea lo mismo la virtud del buen ciudadano y del buen hombre*. Es imposible *por más que sea buen régimen* que la ciudad se componga exclusivamente de hombres buenos, pero cada uno debe cumplir bien su función, *lo cual pertenece a la ciudad*, y esto requiere virtud *del ciudadano en cuanto que es ciudadano*; por otra parte, como es imposible que todos los ciudadanos sean iguales, *de manera que el mismo trabajo pertenezca a todos*, no será una misma la virtud del ciudadano y la del hombre bueno. En efecto, *esta consecuencia es manifiesta porque en el régimen óptimo* la virtud del buen ciudadano han de tenerla todos, pues así la ciudad será necesariamente la mejor, pero es imposible que tengan *todos* la *virtud* del hombre bueno, ya que no es menester que sean hombres buenos los ciudadanos que viven en la ciudad perfecta, *como ha sido dicho*.

---

de todos ellos tiende a eso, de modo que la navegación esté a salvo: ciertamente tiende a esto al deseo e intención de cada navegante. Y a esto se ordena la virtud común de los navegantes, que es la virtud del navegante en cuanto que es navegante.

[4] Como abajo se dice, e igualmente por lo arriba dicho es manifiesto; aunque a diversos regímenes se ordenan bien los hombres según las diversas virtudes. Pues de una manera se conserva la democracia, y de diferente la oligarquía o tiranía. Por lo que es claro que no es la virtud perfecta según la cual el ciudadano puede decirse bueno en sí mismo (*simpliciter*).

[5] (*mb* 233-2; *Bk* 1276b37-1277a5) *[Mt. 367]* Da la segunda razón.

Tercera

(*Pol.* III,3,4)[6] Además, la ciudad consta de elementos distintos, *así como un animal*: así como el viviente consta *de partes desemejantes*, alma y cuerpo, y el alma de razón y apetito, y la casa de marido y mujer, y la propiedad de amo y esclavo, de igual modo también la ciudad se compone de todos estos elementos y además de otros específicamente distintos[7]; y por tanto es imposible que sea una misma la virtud de todos los ciudadanos, como no puede serlo en un coro la del corifeo, *es decir, la de aquél que conduce el coro* y la del que está a su lado, *es decir, quien le asiste*. Resulta, por tanto, que *una y la misma es la virtud del hombre bueno y que* no se trata absolutamente de la misma *porque no es la misma virtud la del buen ciudadano y la del buen hombre*.

Sí es la misma para algún ciudadano

(*Pol.* III,3,5)[8] Pero ¿es posible que coincidan en alguien la virtud del buen ciudadano y la del hombre bueno? Decimos que el gobernante recto debe ser bueno *por las virtudes morales* y prudente[9] y que el político, *es decir, el rector del régimen* tiene que ser prudente *y por consiguiente, buen hombre*.

Se concluyen las premisas

(*Pol.* III,3,6)[10] Incluso la educación del gobernante *por la cual debe ser instruido en la virtud, y la educación del ciudadano* dicen algunos que debe ser distinta, y así vemos que los hijos de los reyes se adiestran en la equitación y en la guerra; y Eurípides dice también *hablando por la persona del gobernante*: «No me interesan los refina-

---

[6] (*mb* 233-3; *Bk* 1277a5-13) *[Mt. 368]* Da la tercera razón.

[7] Ha sido dicho en el primer libro que no es la misma la virtud del que gobierna y del gobernado, ni en el alma ni tampoco en las otras cosas.

[8] (*mb* 234; *Bk* 1277a13-16) *[Mt. 369]* Muestra que es la misma la virtud de algún ciudadano y la del hombre bueno. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero, muestra lo propuesto. En segundo lugar, a partir de esto colige la conclusión probada en las premisas (*Pol.* III,3,235). Y en tercer lugar, resuelve alguna duda en cuanto a la premisa (*Pol.* III,3,236). Dice, en primer lugar, que más bien podría decirse que de algún ciudadano, para que sea bueno, se requiere la misma virtud que la del buen hombre.

[9] Pues ha sido dicho en el libro VI de la *Etica*, que el régimen (*politia*) es cierta parte de la prudencia.

[10] (*mb* 235; *Bk* 1277a16-25) *[Mt. 370]* Concluye de esto, que no sea la misma virtud del buen ciudadano y del buen hombre en sí misma (*simpliciter*). Y para probar esto, aduce en primer lugar lo siguiente.

mientos *y las cosas elevadas, que, por ejemplo, consideran los filósofos*, sino lo que requiere la ciudad», *y esto lo dice* suponiendo que no hay una educación propia del gobernante. *Y por lo cual concluye*, si la virtud del buen gobernante y la del hombre bueno son la misma, *aunque no todo ciudadano es gobernante*, pero también es ciudadano el gobernado, *de esto se sigue que* no puede ser la del ciudadano absolutamente la misma *virtud* que la del hombre *bueno*, aunque pueda serlo la de algún ciudadano, *por ejemplo, de aquél que puede ser gobernante*; porque la virtud del gobernante no es la misma que la del ciudadano, y quizá por eso dijo Jasón que tenía hambre cuando no era tirano, dando a entender que no sabía ser un particular, *es decir, vivir como persona privada*.

Se resuelven ciertas dudas en cuanto a las premisas

Objeción

(*Pol.* III,3,7)[11] Pero, por otro lado, se elogia *al ciudadano* el ser capaz de mandar y de obedecer, y *si la virtud del buen hombre es la del buen gobernante* la virtud de un ciudadano digno parece consistir en ser capaz tanto de mandar como de obedecer bien. Por tanto, si afirmamos que la virtud del hombre bueno es de mando y la del ciudadano de mando y obediencia, no pueden ser ambas igualmente laudables, *es decir, que sea un buen ciudadano y un buen hombre, y que ser buen ciudadano sea mucho mejor*.

Se resuelve

Es la misma educación la del gobernante y el gobernado; cómo no propone lo que intenta

(*Pol.* III,3,8)[12] Si parece, pues, que el gobernante y el gobernado deben aprender cosas distintas y no las mismas, y el ciudadano debe entender y participar de unas y otras, *es decir, gobernar y ser gobernado, y de qué manera sea cada una verdadera*, la consecuencia es fácil de comprender *por lo que viene adelante*.

Otro modo en el que se ve que es diferente la educación de ambos

---

[11] (*mb* 236; *Bk* 1277a25-29) *[Mt. 371]* Propone una duda en relación a la premisa. Y para esto hace dos cosas. Primero, objeta contra la premisa. Y en segundo lugar, la resuelve (*Pol*. III,3,237).

[12] (*mb* 237; *Bk* 1277a29-32) *[Mt. 372]* Resuelve dicha duda. Y primero muestra de qué manera es la misma educación la del gobernante y del gobernado, y de qué manera no. Y en segundo lugar, muestra de qué manera es la misma virtud de cada uno (*Pol*. III,3,238). En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, propone lo que intenta.

(*Pol.* III,3,9)[13] Existe, en efecto, un gobierno propio del amo, *en el cual el que gobierna es señor de los súbditos*, y llamamos así al que se ejerce acerca de los servicios necesarios, que el que manda no necesita saber hacer *aquellas cosas que pertenecen a los trabajos necesarios para la vida*, sino más bien utilizar; lo otro sería servil. Llamo lo otro a ser capaz de desempeñar los trabajos de servicio, *lo cual no parece ser de gobierno o de dominio, sino más bien servil*. Decimos que hay varias clases de esclavos, pues sus oficios son varios. Una parte de ellos la constituyen los trabajadores manuales *como los artesanos, los cocineros y similares*; éstos son, como da a entender su nombre, los que viven del trabajo de sus manos, a los cuales pertenece el artesano[14]. *Y como los trabajos de estos artesanos no son de gobierno, sino más bien serviles* por eso antiguamente los artesanos no participaron en algunas ciudades de las magistraturas hasta que vino la democracia extremada, *esto es, antes de que los ínfimos del pueblo tomaran el gobierno en las ciudades*. Indudablemente, el hombre bueno, el político y el buen ciudadano no deben aprender los trabajos de esta clase de subordinados, a no ser para utilizarlos de un modo completamente personal *de manera que no se sirva a otros en esto*; de no ser así, dejarían de ser el uno amo y el otro esclavo *si de esta manera ejercitaran los amos las obras serviles*.

Otro modo en el cual se ve que ambos deben aprender lo mismo

(*Pol.* III,3,10)[15] Pero hay un cierto mando en virtud del cual se manda a los de la misma clase y a los libres *no como el señor al siervo, sino como los libres e iguales entre sí*, y ése decimos que es el imperio político *según el cual en las ciudades, ahora éstos, luego aquellos asumen el gobierno*, que el gobernante debe aprender siendo gobernado, como se aprende a ser general de caballería sirviendo a las órdenes de otro, y en general de infantería sirviendo bajo el mando y siendo jefe de regimiento y compañía, *como una centuria o una cohorte, y aquel que ordenó las emboscadas por mandato del jefe*[16]. Por

[13] (*mb* 237-1; *Bk* 1277a32-b7) *[Mt. 373]* En segundo lugar, da un modo de gobierno en el cual se verifica una de aquellas cosas que ha dicho, es decir, que es diferente la educación del gobernante y del gobernado.

[14] Es decir, aquel que lleva a cabo su trabajo con el esfuerzo del cuerpo, como en el libro primero se ha dicho.

[15] (*mb* 237-2; *Bk* 1277b7-13) *[Mt. 374]* En tercer lugar establece otro gobierno en el cual se verifica otra parte: es decir, que lo mismo debe aprender tanto el gobernante como el súbdito.

[16] Pues el hombre aprende a ejercer un gobierno importante tanto por sujeción como por ejercicio en los trabajos menores.

eso se dice con razón *en el proverbio* que no puede mandar bien quien no ha obedecido.

Cómo es la misma virtud de cada uno

(*Pol.* III,3,11)[17] La virtud de éstos es distinta, pero el buen ciudadano tiene que saber y poder tanto obedecer como mandar, *es decir, no un poder dominativo, que es de los siervos, sino político, que es de los libres*, y la virtud del ciudadano consiste *en sí misma* precisamente en conocer el gobierno de los libres desde ambos puntos de vista. Las dos cosas son *en sí mismas* propias del hombre bueno, *es decir, el buen gobernar y el ser gobernado bien*[18]; y si la templanza y la justicia tienen forma distinta en el que manda y en el que obedece pero es libre *y bueno*, es evidente que la virtud del hombre bueno, por ejemplo su justicia, no puede ser una, sino que *la justicia* tendrá *dos* formas distintas según *una de* las cuales gobernará *bien* o *según otra* será *bien* gobernado *y de esta manera también respecto de otras virtudes*[19], así como son distintas la templanza y la fortaleza del hombre y de la mujer -el hombre parecería cobarde si fuera valiente como es valiente la mujer, y la mujer parecería habladora si fuera modesta como lo es el hombre bueno-; pues también es distinta la administración del hombre y de la mujer -la función del primero es adquirir *las riquezas*, la de ésta guardar *y de esta manera también se procede en la ciudad en cuanto al gobernante y al subordinado*-. Sólo la prudencia del gobernante es una virtud peculiar suya *la cual es regidora y gubernativa*; las demás *virtudes morales, de las cuales la naturaleza (ratio) consiste en gobernar y ser subordinado* parecen ser necesariamente comunes a gobernados y gobernantes; pero en el gobernado no es la virtud la prudencia *pues de alguna prudencia participan los subordinados*, sino la opinión verdadera *respecto de lo que debe hacerse*[20], pues el gobernado es como el que fabrica la flauta y el gobernante

---

[17] (*mb* 238; *Bk* 1277b13-32) *[Mt. 375]* Muestra de qué manera sea la misma virtud o diversa la del que gobierna y la de los otros. Y dice que también en esto, por el gobierno, es diferente la virtud del que gobierna y del subordinado.

[18] Y de esta manera del buen ciudadano, en cuanto que puede gobernar, es la misma virtud que la del buen hombre; pero en cuanto que es gobernado, es diferente la virtud del que gobierna y y la del buen hombre, que la virtud del buen ciudadano.

[19] Y manifiesta esto por un ejemplo.

[20] Por la cual pueden gobernarse a sí mismos en sus propios actos, según el mandato del gobernante. *[Mt. 376]* Y pone el ejemplo.

como el flautista que la usa[21]. Estas consideraciones ponen de manifiesto si la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal son la misma o distinta, y en qué sentido son una misma y en cuál son distintas *porque es la misma en cuanto puede gobernar bien, y otra en cuanto puede ser bien subordinado.*

[21] Así como el subordinado es usado por el gobernante: pues se trabaja rectamente haciendo flautas si tiene una opinión regulada según el mandato del flautista: y de esta manera pasa en la ciudad respecto del subordinado y el gobernante. Pero se habla aquí de la virtud del subordinado, no en cuanto que es buen hombre, quien de este modo necesita tener prudencia, sino que se habla de aquel en cuanto que es buen súbdito: pues para esto no se requiere sino que tenga una verdadera opinión de aquellas cosas que le son mandadas. *[Mt. 377]* Por último, concluye epilogando.

LIBRO III, Lección 4

(*Bk.* 1277b33 - 1278b5)

Cierta duda respecto a lo anterior

Primero, se propone

[C. 5] (*Pol.* III,4,1)[1] Queda todavía una cuestión pendiente acerca del ciudadano. El verdadero ciudadano ¿es sólo aquel que puede participar del poder *de la ciudad*, o deben considerarse ciudadanos también los obreros *a los cuales no acontece relacionarse en el gobierno*[2]? Si debemos considerar ciudadanos a los que no participan de las magistraturas, *como los comerciantes, a los cuales nada pertenece respecto de las ciudades, por esto se sigue que* no es posible que aquella virtud mencionada *del buen ciudadano, de manera que pueda gobernar y ser bien gobernado* pertenezca a todo ciudadano, puesto que éstos serían también ciudadanos, *quienes, sin embargo, no pueden gobernar*. Y si ninguno de ellos es ciudadano *permanecería la duda*, ¿en qué clase debemos colocar a cada uno, *como los comerciantes*? No son, en efecto, metecos[3] ni extranjeros[4]. Pero ¿no hemos de contestar que de ese argumento *en cuya parte se establece que los obreros no son ciudadanos* no se sigue ningún absurdo? Pues tampoco los esclavos, ni los libertos *que de la servidumbre han sido restituidos en libertad*, pertenecen a ninguna de las clases mencionadas. La verdad es que no debemos considerar ciudadanos a todos aquellos sin los cuales no podría existir la ciudad, ya que *no sólo los siervos sino* ni siquiera los niños son ciudadanos en el mismo sentido que los hombres, sino que éstos lo son en absoluto *como capaces de llevar a cabo aquellas tareas que son de los ciudadanos* y los niños en virtud de un supuesto *es decir, con algún límite atenuante*, pues son ciudadanos, pero imper-

---

[1] (*mb* 239; *Bk* 1277b33-1278a8) *[Mt. 378]* Después que el Filósofo muestra cuál sea la virtud del buen ciudadano, y si sea la misma que la virtud del buen hombre, aquí propone cierta duda en relación a lo antes determinado. Y acerca de esto hace tres cosas. (a) Primero, propone la duda. Después la resuelve (*Pol.* III,4,2). Y en tercer lugar, manifiesta la solución (*Pol.* III,4,3). (b) Y primero dice que en cuanto al ciudadano permanece todavía cierta duda.

[2] Y objeta cada una de las partes.

[3] Como si de otra parte vinieran para habitar en la ciudad, ni son peregrinos, es decir, extranjeros que a causa de algún negocio vienen a la ciudad sin objeto de permanecer.

[4] Del mismo modo los artesanos también tienen residencia en la ciudad y en ella han nacido, y no vienen de fuera. *[Mt. 379]* Resuelve dicha duda.

fectos[5]. En los tiempos antiguos y en algunos lugares, los obreros eran esclavos o extranjeros, y por eso también hoy lo son la mayoría.

Segundo, se resuelve

(*Pol.* III,4,2)[6] La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero; y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano que antes se explicó, *de manera que pueda gobernar y ser bien gobernado*, no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los que están exentos de los trabajos necesarios *para la vida*. De los que realizan los trabajos necesarios, los que los hacen para servicio de uno sólo son esclavos *y de esta manera los esclavos conservaron el ejercer sus tareas para sus señores*, y los que sirven a la comunidad, obreros y labradores *que sirven en cualquier cosa por dinero*.

Solución

Diversas maneras de ser ciudadano

(*Pol.* III,4,3)[7] Llevando un poco más adelante esta consideración pondremos de manifiesto la situación en que se encuentran, pues se aclara con sólo explicar un poco lo que ya hemos dicho[8]. Puesto que existen varios regímenes políticos *y el ciudadano se dice en orden al régimen, como ya se dijo*, tiene que haber también necesariamente varias clases de ciudadanos, y especialmente *esta diferencia de manera máxima atiende respecto* de ciudadanos gobernados *que en diversos regímenes de manera diversa poseen el gobierno*[9], de suerte

---

[5] Y así como los siervos y los niños son de alguna manera ciudadanos, pero no perfectamente, de esta manera pasa también con los artesanos.

[6] (*mb* 240; *Bk* 1278a8-13) *[Mt. 380]* Manifiesta dicha solución: porque también en la ciudad óptimamente dispuesta no pueden ser ciudadanos los artesanos.

[7] (*mb* 241; 1278a13-35) *[Mt. 381]* Manifiesta la solución propuesta. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero, muestra de qué manera alguien, en diferentes regímenes, es ciudadano de diversas maneras. Y segundo, muestra que es máximamente ciudadano en cualquier régimen quien puede participar del gobierno (*Pol.* III,4,4). Y en tercer lugar, epilogando, colige aquellas cosas que han sido dichas respecto de la virtud del ciudadano.

[8] Pues si alguien viese perfectamente aquello que se dice, se le haría evidente lo que se ha dicho.

[9] Aquellos que presiden en cualquier régimen, gobiernan. Por lo que a causa de la diversidad de regímenes y, por consecuencia, de ciudadanos, es necesario que en algún régimen, por ejemplo en el democrático -en el cual sólo se busca la libertad- los comerciantes sean ciudadanos; pues podrían ser promovidos al gobierno siendo libres.

que en algún régimen tendrán que ser ciudadanos el obrero y el campesino, y en algunos esto será imposible, por ejemplo, en uno de los llamados aristocráticos, en que las dignidades se conceden según las cualidades y los méritos; no es posible, en efecto, que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de obrero o campesino *porque no está ejercitado en tales cosas*. En las oligarquías, el campesino no puede ser ciudadano -ya que la participación en las magistraturas corresponde a las grandes propiedades-[10], pero el obrero sí puede serlo, *es decir, ciudadano y gobernante*, porque la mayoría de los artesanos se enriquecen[11]. En Tebas había una ley que prohibía participar del poder al que no llevase diez años retirado del comercio[12], pero en muchos regímenes, *es decir, en los populares*, la ley llega hasta a admitir a los extranjeros *y a los recién llegados que no son ciudadanos*; en algunas democracias basta ser hijo de una ciudadana para ser ciudadano *aunque el padre sea extranjero o peregrino*, y en el mismo caso están en muchos sitios los hijos ilegítimos. Pero como sólo por falta de ciudadanos legítimos conceden a ésos la ciudadanía -pues usan de tales leyes por escasez de población-, cuando la muchedumbre *en la cual consiste el poder de la democracia* aumenta, los van eliminando poco a poco, primero a los hijos de esclavo o esclava, después a los de mujeres ciudadanas, y por último *cuando crecen en multitud excluyen a todos los hijos de los siervos, y* sólo consideran ciudadanos a aquellos cuyos padres lo son ambos *aunque los padres sean extranjeros*. Esto pone, pues, de manifiesto que hay muchas clases de ciudadanos *según la diversidad de los regímenes*.

Quién es máximamente ciudadano

(*Pol.* III,4,4)[13] Y que se llama principalmente ciudadano *en cualquier régimen* al que participa de los honores; así dice Homero *sobre lo cual pueden otros objetar* «como un extranjero a quien no se honra»; pues el que no participa de los honores *del ciudadano* es

[10] Por lo que no puede suceder fácilmente que los comerciantes asuman los honores, pues durante toda su vida apenas pueden acumular fuerza, por lo cual obtengan riquezas.

[11] Y así pueden a causa de las riquezas asumir el gobierno en el estado democrático, absteniéndose por algún tiempo de los trabajos; y después de haberse enriquecido, llevarán una vida honorable.

[12] *[Mt. 381 bis]* Pero por más que los extranjeros y malas personas no pudieran ser ciudadanos, sin embargo, eran casi capaces de gobernar en las ciudades bien instituídas.

[13] (*mb* 242; *Bk* 1278a35-40) *[Mt. 382]* Muestra quién sea máximamente ciudadano.

como un meteco[14]. Cuando esto se hace de un modo encubierto, es con el fin de engañar al resto de la población[15].

Epilogo

(*Pol.* III,4,5)[16] Lo dicho pone en claro si se deben considerar la misma o distintas la virtud del hombre bueno y la del ciudadano cabal, que en algunas ciudades, *es decir, en las óptimas* el hombre bueno y el buen ciudadano coinciden *en que se da el gobierno según la virtud que es del buen hombre* y en otras no *como en los regímenes corruptos en los cuales dan el gobierno no según la virtud*, y que este último, *aquel que es el mismo con el buen hombre* no es cualquiera, sino el político y que tiene autoridad o puede tenerla, por sí mismo o con otros, en la dirección de los asuntos de la comunidad[17].

[14] Pero esta definición de ciudadano se disimula: pues se enseña por ello que son ciudadanos quienes cohabitan en la ciudad, porque habitan juntos todos los que se cree que al mismo tiempo habitan.

[15] Pero esto no es conveniente, porque aquel que no participa de los honores de la ciudad es como un extranjero en la ciudad.

[16] (*mb* 243; *Bk* 1278a40-b5) *[Mt. 383]* Colige epilogando lo que dijera.

[17] Pues ha sido dicho arriba que es la misma la virtud del gobernante y del buen hombre. Por lo que si se toma el ciudadano que es gobernante o que puede serlo, la misma es su virtud y la del buen hombre. Pero si se toma el ciudadano, es decir, el imperfecto, que no puede ser gobernante, no será la misma virtud del buen ciudadano y del buen hombre, como es evidente por lo antes dicho.

LIBRO III, Lección 5

(*Bk.* 1278b6 - 1279a21)

Se distinguen los regímenes en sus especies

[C. 6] (*Pol.* III,5,1)[1] Una vez determinadas estas cuestiones, hemos de considerar después si debemos admitir un solo régimen o más, y si más, cuáles y cuántos, y qué diferencias hay entre ellos.

Qué es un régimen (πολιτεια)

(*Pol.* III,5,2)[2] Una constitución es una ordenación de todas las magistraturas *que están en la ciudad*, y especialmente de la suprema *que gobierna a todas las demás magistraturas*[3], y es supremo en todas partes el gobierno de la ciudad, y ese gobierno es el régimen[4]. Por ejemplo, en las constituciones democráticas es soberano el pueblo, y por el contrario, la minoría, *es decir, los ricos*, en las oligarquías, y así decimos también que su régimen es distinto, y lo mismo argumentaremos respecto de los demás.

División de los regímenes

Primero, división en rectos e injustos

Hacia qué se ordena la ciudad

(*Pol.* III,5,3)[5] Tenemos que determinar primero con qué fin se constituye la ciudad y cuántas son las formas de gobierno relativas al hombre y a la vida en comunidad.

---

[1] (*mb* 244; *Bk* 1278b6-8) *[Mt. 384]* Después que el Filósofo determinó acerca del ciudadano, conocimiento por el cual puede saberse qué es la ciudad, aquí consiguientemente intenta distinguir el régimen en sus especies. Y se divide en tres partes. (a) En la primera distingue los regímenes. En la segunda muestra qué sea justo en cada régimen (*Pol.* III,7,1). Y en tercer lugar, muestra cuál de los regímenes sea mejor (*Pol.* III,8,1). (b) En cuanto a lo primero hace tres cosas. Primero, habla acerca de lo que es intentado. Y segundo, muestra qué sea un régimen (*Pol.* III,5,2). En tercer lugar, divide los regímenes (*Pol.* III,5,3).

[2] (*mb* 245; *Bk* 1278b8-15) *[Mt. 385]* Muestra qué sea la república (*respublica*).

[3] Y esto porque la imposición del orden en la ciudad consiste totalmente en aquello que domina a la ciudad.

[4] Por lo que principalmente la república consiste en el orden del sumo gobierno, según la diversidad del cual las repúblicas se diversifican.

[5] (*mb* 246; *Bk* 1278b15-17) *[Mt. 386]* Distingue los regímenes. (a) Y primero dice de qué manera se distinguen los regímenes rectos de los injustos. Y en segundo lugar, de qué manera se distinguen los verdaderos regímenes en sí

Cuál es el fin de la ciudad

(*Pol.* III,5,4)[6] En los primeros capítulos *del primer libro*, en los que definimos la administración doméstica y la autoridad del amo, hemos dicho entre otras cosas que el hombre es por naturaleza un animal político *y que por ello los hombres apetecen vivir entre sí, y no ser solitarios* y, por tanto, aun sin tener ninguna necesidad de auxilio mutuo, los hombres tienden a la convivencia, si bien es verdad que también los une la utilidad común *pues es grande la utilidad común en la comunión de la vida social, y esto en cuanto a dos cosas; en cuanto a la primera*, en la medida en que a cada uno corresponde una parte del bienestar[7].

(*Pol.* III,5,5)[8] Este, *es decir, el bien vivir* es, efectivamente, el fin principal *de la ciudad o del régimen*, tanto de todos en común como aisladamente; pero *en segundo lugar* también se reúnen simplemente para vivir[9], y constituyen *a causa de esto los hombres* la comunidad política, pues quizá en el mero vivir *considerado en sí mismo sin otras cosas que hacen para vivir bien* existe cierta dosis de bondad si no hay en la vida un predominio excesivo de penalidades. Es evidente que la mayoría de los hombres soportan muchos padecimientos por afán de vivir *atraídos por cierta dulzura natural*, y parecen encontrar en la vida misma cierta felicidad y dulzura natural.

---

mismos (*Pol.* III,6,1). (b) En relación a lo primero hace tres cosas. Primero, muestra hacia qué está ordenada la ciudad. Y segundo, de qué manera se distinguen los gobiernos entre sí (*Pol.* III,5,6). Y tercero, concluye la diferencia de los regímenes rectos y de los inicuos (*Pol.* III,5,8). (c) En cuanto a lo primero hace dos cosas. Primero, habla acerca de qué es lo intentado. Y segundo, comienza a seguir lo propuesto (*Pol.* III,5,4). (d) Dice por lo tanto, en primer lugar, que conviniendo distinguir los regímenes entre sí, conviene en primer lugar establecer dos cosas; de las cuales, la primera es: a causa de qué la ciudad sea instituída. Y lo segundo es: cuáles son las diferencias de los gobiernos, que giran en cuanto a todas las cosas que pertenecen a la relación (*comunicationem*) de la vida. A estas dos cosas puede tomarse la diferencia del régimen justo e injusto.

[6] (*mb* 247; *Bk* 1278b17-23) *[Mt. 387]* Muestra cuál sea el fin de la ciudad o del régimen.

[7] Así como vemos que en cualquier comunidad uno sirve a ella un oficio, y otro en otro, y así todos viven bien en comunidad.

[8] (*mb* 248; *Bk* 1278b23-30).

[9] Pues alguno de los que están en la comunidad de la vida auxilia al otro en el sustento de la vida y los peligros de muerte.

Cómo se destruyen entre sí los gobiernos
Primero, en la administración doméstica

(*Pol.* III,5,6)[10] También es fácil exponer las distintas clases de gobierno que hemos definido muchas veces en los tratados exotéricos[11]. El gobierno del amo *respecto de los esclavos, que se llama dominación*, aunque en verdad la conveniencia del esclavo y del amo por naturaleza es una misma *de manera que éste sea regido por aquél*, no deja por eso de ejercerse, sin embargo, según la conveniencia del amo, y sólo accidentalmente según la del esclavo; pues si el esclavo perece no puede subsistir el señorío del amo[12]. El gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica, o persigue el interés de los gobernados o un interés común a ambas partes, pero esencial *y propiamente (per se)* el de los gobernados, como vemos también en las demás artes, por ejemplo, la medicina *que intenta principalmente la utilidad de aquellos que son medicados* y la gimnasia, *pues el arte de ejercitarse intenta principalmente el beneficio de aquellos que se ejercitan*, aun cuando accidentalmente puedan perseguir el interés de los mismos que las ejercen, pues nada impide que el maestro de gimnasia sea en ocasiones también él uno de los que hacen gimnasia[13], lo mismo que el piloto es siempre uno de los navegantes. El maestro de gimnasia o el piloto se proponen el bien de los dirigidos, pero cuando se convierten en uno de éstos, participan accidentalmente de la utilidad *e igualmente el padre participa de la utilidad de la casa que procura*, pues entonces el uno se convierte en navegante, y el otro, aun siendo maestro de gimnasia, en uno de los que se ejercitan.

Segundo, en los regímenes

(*Pol.* III,5,7)[14] Igualmente, cuando se trata del gobierno de la ciudad, siempre que esté constituído a base de la igualdad y semejanza de

---

[10] (*mb* 249; *Bk* 1278b30-1279a8) *[Mt. 388]* Distingue las especies de gobierno. Y primero en la administración doméstica. Y segundo en los regímenes (*Pol.* III,5,7).

[11] Además de la principal intención acerca de lo mismo, como en el libro VIII de la *Etica*, y arriba también en el libro II. Pero también en lo doméstico hay un doble gobierno, el primero es el siguiente.

[12] Y otro es el siguiente.

[13] Pues aquel que ejercita a los niños también al mismo tiempo se ejercita, ya que es del número de aquellos que se ejercitan.

[14] (*mb* 250; *Bk* 1279a8-16) *[Mt. 389]* Distingue, según lo antes dicho, los gobiernos políticos. Y dice que el gobierno que trata arriba sobre los libres se ordena principalmente a la utilidad de los súbditos, y por ello se considera

los ciudadanos, se considera justo que éstos gobiernen por turno, por estimarse justo que sirvan primero turnándose, como es natural, y que después otros atiendan a su interés, lo mismo que antes ellos, al gobernar, miraban por el interés de los otros[15]. Ahora, por las ventajas que se obtienen de los cargos públicos *que los gobernantes usurpan para sí* y del ejercicio del poder, los hombres quieren mandar contínuamente, como si los gobernantes fuesen enfermizos y sólo disfrutasen de salud mientras están en funciones; *y así parece que los hombres apetecen el gobierno como los enfermos apetecen la salud*, ciertamente no perseguirían entonces los cargos con más afán.

Distinción entre regímenes rectos e injustos

(*Pol.* III,5,8)[16] *Como el gobierno de los libres está ordenado a la utilidad de los gobernados* es evidente, pues, que todos los regímenes que se proponen el bien común son rectos desde el punto de vista de la justicia absoluta, y los que sólo tienen en cuenta el de los gobernantes son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos[17], pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres, *ya que el siervo no es ciudadano, como arriba ha sido dicho.*

---

digno que participen particularmente en el gobierno los ciudadanos según el gobierno político.

[15] Sería diferente si algunos de los ciudadanos excedieran por mucho a otros en bondad, pues sería entonces digno que siempre gobernaran aquellos, como abajo se dice. Pero en cuanto a esta dignidad cambia la estimación de los hombres según la diversidad de los tiempos. Pues al principio, los mismos que gobernaban lo consideraban digno como si sirviesen a los otros, así como también sucedía que en parte sirviesen a otros intentando la utilidad de los demás; y por su parte en otro tiempo, cuando alguno diferente gobernaba viendo por su bien propio, como si él mismo buscara primero el bien de otros.

[16] (*mb* 251; *Bk* 1279a16-21) *[Mt. 390]* Concluye de lo dicho la distinción de los regímenes rectos respecto de los injustos.

[17] Pues no se da en ellos lo justo en sí mismo, sino según un cierto aspecto como abajo se dice. Pues se gobierna dominativamente a la ciudad usando a los ciudadanos como siervos, para su propia utilidad, y esto es contra la justicia.

LIBRO III, Lección 6

(*Bk.* 1279a21 - 1280a6)

Se distinguen los verdaderos regímenes en sí mismos

[C. 7] (*Pol.* III,6,1)[1] Una vez precisadas estas cuestiones, hay que considerar a continuación cuántas y cuáles son las formas de gobierno, y en primer lugar las rectas, ya que después de definir éstas, resultarán claras también las desviaciones *de las injustas*.

Según qué deben distinguirse

(*Pol.* III,6,2)[2] Puesto que régimen y gobierno significan lo mismo y gobierno es el elemento soberano de las ciudades *es necesario que se distingan los regímenes según la diversidad de gobiernos y* necesariamente será soberano *en la ciudad* o un individuo, o la minoría, o la mayoría[3]; cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan en vista del interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos[4], y aquellos en que se gobierne atendiendo al interés particular del uno, *de aquellos que gobiernan*, de los pocos o de la masa serán desviaciones *de los regímenes*; porque, o no se debe llamar ciudadanos a los miembros de una ciudad, o deben participar de las ventajas *de la ciudad*.

Distinción de los regímenes por nombres propios
Primero, los rectos

(*Pol.* III,6,3)[5] De los gobiernos unipersonales, solemos llamar monarquía al que mira al interés común; al gobierno de unos pocos, pero más de uno, aristocracia, sea porque gobiernan los mejores, *es decir, los virtuosos* «áristoi», o porque se propone lo mejor «áriston» para la

---

[1] (*mb* 252; *Bk* 1279a21-25) *[Mt. 391]* Después que el Filósofo distingue los regímenes rectos de los injustos, aquí intenta distinguir cada uno entre sí. Y en relación a esto hace dos cosas. Primero, dice acerca de qué es lo intentado. Y segundo, sigue lo propuesto (Pol. III,6,2).

[2] (*mb* 253; *Bk* 1279a25-32) *[Mt. 392]* Distingue los regímenes. Y acerca de esto hace tres cosas. Primero, muestra según qué deba tomarse la distinción de los regímenes. Segundo, distingue los regímenes (Pol. III,6,3). En tercer lugar, objeta contra lo dicho (Pol. III,6,5).

[3] Y que cualquiera de estos tres sea, puede acontecer de dos maneras. De una primera, que es la siguiente.

[4] Y de otra manera, la que sigue.

[5] (*mb* 254; *Bk* 1279a33-b4) *[Mt. 393]* Distingue cada uno de los regímenes por nombres propios. Y primero los rectos. Y segundo los viciosos (Pol. III,6,4).

ciudad y para los que pertenecen a ella; y cuando es la masa la que gobierna en vista del interés común, el régimen recibe el nombre común a todas las formas de gobierno: república «politeía»; y con razón, pues un individuo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia *porque exceden con mucho a otros en virtud*; pero un número mayor es difícil que descuelle en todas las cualidades; en cambio puede poseer extremadamente la virtud guerrera *de manera que muchos sean perfectos en ella*, porque ésta se da en la masa. Por ello, en esta clase de régimen el poder supremo reside en el elemento defensor, y participan en él los que poseen las armas.

Distinción de los regímenes viciosos por los nombres

(*Pol.* III,6,4)[6] Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia, la democracia de la república. *Por lo cual se concluye que* la tiranía es, efectivamente, una monarquía orientada hacia el interés del monarca, la oligarquía busca el de los ricos, y la democracia el interés de los pobres; pero ninguna de ellas busca el provecho de la comunidad.

Objeción contra lo dicho

Se repite lo que se dijera

[C. 8] (*Pol.* III,6,5)[7] Hay que decir un poco más ampliamente en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la cuestión tiene algunas dificultades, y es propio del que la estudia *como considerando la verdad* desde todos los puntos de vista y no mira únicamente a *la utilidad de* la práctica, el no pasar por alto ni dejar de lado ningún aspecto, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos. La tiranía es, como se ha dicho, una monarquía que ejerce un poder despótico sobre la comunidad política *porque usa a los ciudadanos como siervos*; hay oligarquía cuando ejercen soberanía en el régimen los que tienen fortuna; y, por el contrario, democracia cuando la ejercen los que no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres.

Se disipa una duda

---

[6] (*mb* 255; *Bk* 1279b4-10) *[Mt. 394]* Distingue las corrupciones de dichos regímenes por los nombres.

[7] (*mb* 256; *Bk* 1279b11-19) *[Mt. 395]* Objeta contra lo antes dicho. Y en relación a esto hace tres cosas. Primero, habla acerca de lo que se intenta, y repite las cosas que se dijeron. En segundo lugar, establece una duda (Pol. III,6,8). Y en tercero, da la solución.

(*Pol.* III,6,6)[8] Una primera dificultad se refiere a la definición *del poder democrático y oligárquico*. Si ejerciese la soberanía en la ciudad la mayoría, pero ésta fuese rica, y, recíprocamente, si se diera el caso de que los pobres fuesen menos que los ricos y al mismo tiempo ejercieran la soberanía en un régimen, podría parecer que no se han definido bien los regímenes[9], puesto que hemos dicho que la democracia consiste en la soberanía de la masa, y la oligarquía en la de un número pequeño.

Se excluye cierta respuesta

(*Pol.* III,6,7)[10] Si, por otra parte, se definen los regímenes combinando la prosperidad con la minoría y la pobreza con el gran número, y se llama oligarquía al régimen en que tienen las magistraturas los ricos, que son pocos en número, y democracia a aquel en que las tienen los pobres, que son muy numerosos, tropezamos con otra dificultad: pues ¿cómo llamaremos a los regímenes que acabamos de mencionar, a aquel en que los ricos sean más numerosos, y a aquel en que haya menos pobres, pero unos y otros sean, respectivamente, soberanos, si no hay ningún otro régimen fuera de los mencionados?[11]

Se establece una duda

Conclusión de las premisas

(*Pol.* III,6,8)[12] Este razonamiento parece poner de manifiesto que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo, de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos *y según esto, los nombres han sido puestos en cuanto que se encuntran*

---

[8] (*mb* 257; *Bk* 1279b20-26) *[Mt. 396]* Disipa una duda. Y primero la establece. Y segundo, excluye cierta respuesta (Pol. III,6,7).

[9] Pues parece, según esto, que habrá ahí un estado oligárquico. Igualmente si de manera diferente acontece que los pobres sean menos, pero sean mejores y más fuertes y dominen la ciudad, se seguiría según esto que habría ahí un estado oligárquico. Luego, no parece que esté bien definido respecto de los regímenes, como se ha dicho ya, que el Estado democrático es el dominio de los pobres y el Estado oligárquico el dominio de los ricos.

[10] (*mb* 258; *Bk* 1279b26-34) *[Mt. 397]* Excluye cierta respuesta.

[11] Esto, si suficientemente han sido divididos los regímenes, de manera que por ejemplo no haya ningún otro régimen además de los dichos, y no se sabrá establecer bajo cuál régimen se comprenden los dos regímenes antes dichos, como cuando gobiernan o muchos ricos o pocos pobres.

[12] (*mb* 259; *Bk* 1276b34-1280a6) *[Mt. 398]* Concluye de las premisas la solución de la duda.

en muchos -y por esto sucede que las causas citadas no lo son de esa diferencia-; *pero porque aquello es por accidente, no es una diferencia específica*, lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía, *hablando propiamente (per se)*, es la pobreza y la riqueza[13], y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia; pero acontece, como dijimos, que unos son pocos y otros muchos, pues pocos tienen prosperidad, aunque de la libertad participan todos; y éstas son las causas por las que unos y otros reclaman el poder[14].

Advertencia

Aquí termina la exposición de Santo Tomás a los Libros de la Política de Aristóteles. De aquí en adelante, la exposición fue completada por Pedro de Alvernia.

[13] Pues diferente es la definición del régimen que se ordena a la opulencia, de aquél que se ordena a la libertad que es el fin del poder democrático. Y por ello es necesario que dondequiera que algunos gobiernan por las riquezas, ya sean muchos o pocos, haya ahí un Estado oligárquico; y donde dominan los pobres, un Estado democrático: y es por accidente que aquí sean muchos y allá pocos.

[14] Cuando pocos quieren destacar a causa del exceso de las riquezas, y muchos quieren prevalecer sobre los pocos, como si fuesen iguales a ellos a causa de la libertad.